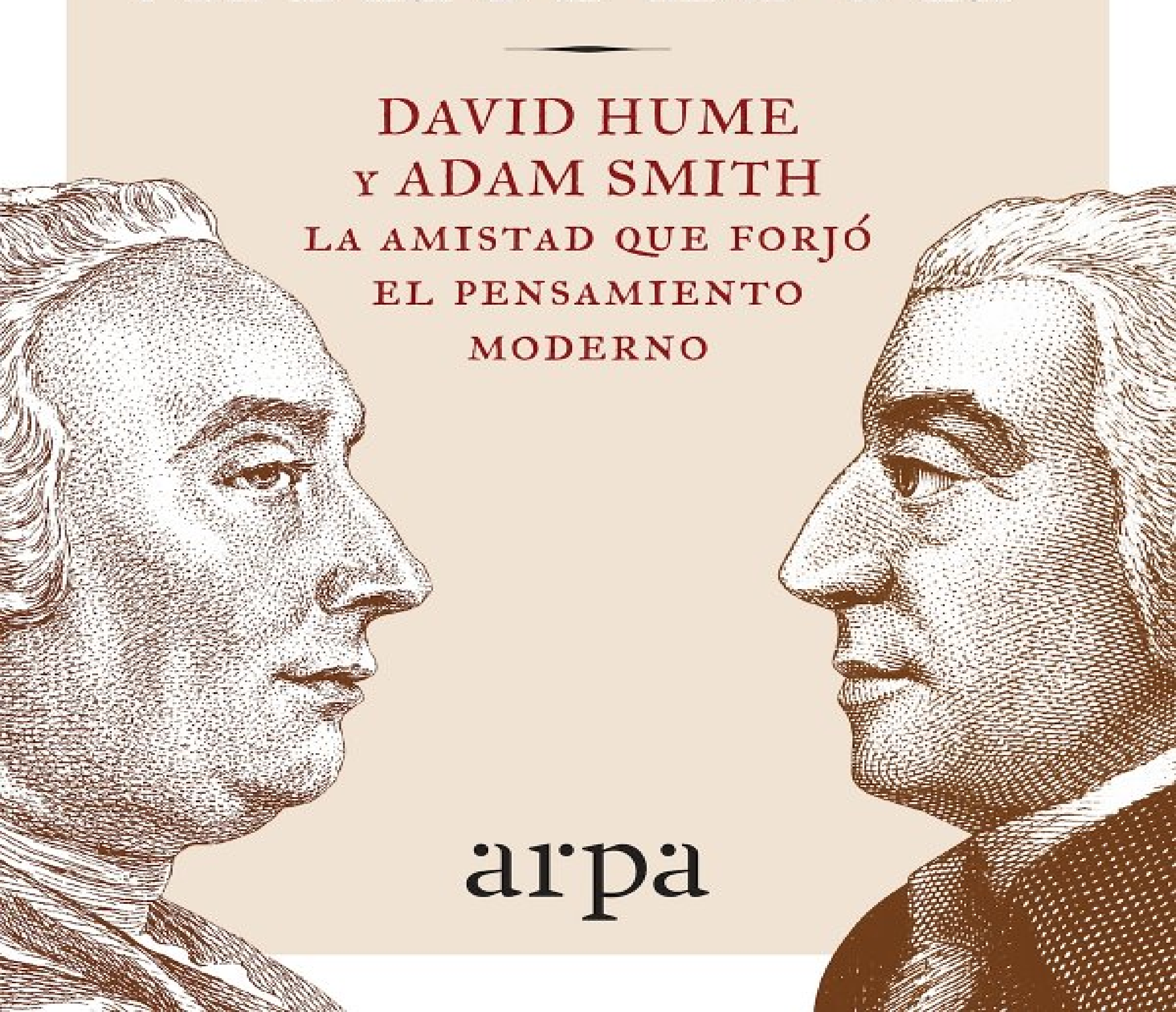
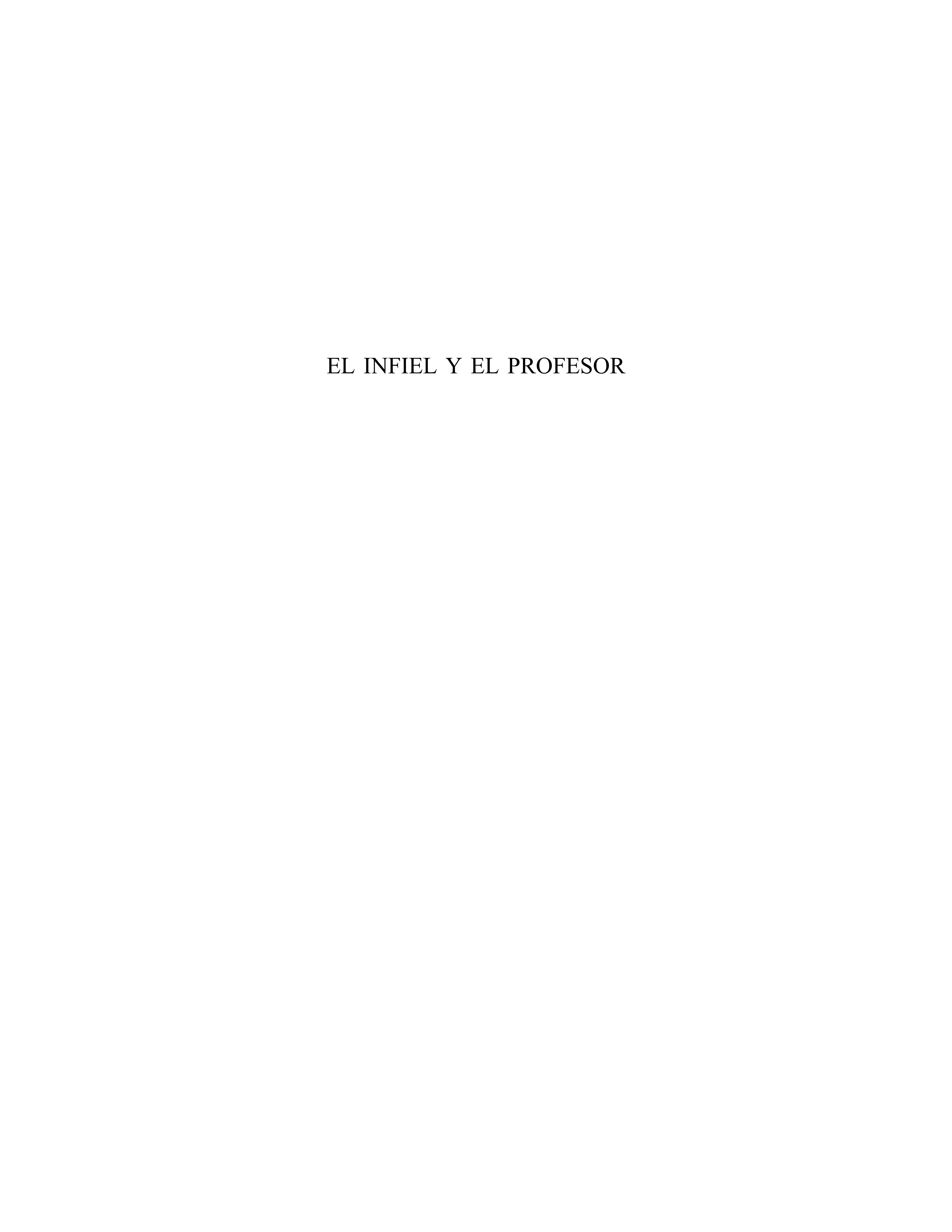
DENNIS C. RASMUSSEN

EL INFIEL Y EL PROFESOR

DAVID HUME Y ADAM SMITH
LA AMISTAD QUE FORJÓ EL PENSAMIENTO MODERNO



arpa



EL INFIEL Y EL PROFESOR

Título original: *The Infiel and the Professor.*
David Hume and Adam Smith, and the Friendship
that Shaped Modern Thought

Manila, 65 — 08034 Barcelona
www.arpaeditores.com

Primera edición: marzo de 2018

ISBN: 978-84-16601-93-6
Diseño de cubierta y maquetación: Àngel Daniel

Dennis C. Rasmussen

EL INFIEL Y EL PROFESOR

David Hume y Adam Smith
La amistad que forjó el pensamiento moderno

Traducción de Àlex Guàrdia Berdiell

arpa ideas

«En este asombroso relato acerca de la relación entrañable entre David Hume y Adam Smith, Dennis Rasmussen saca a relucir la gran importancia que tuvo el debate intelectual y la amistad íntima y duradera entre los dos colosos de la Ilustración escocesa». LEODAMROSCH, autor de *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*

«Este libro cautivador relata la historia de una amistad ilustre entre dos pesos pesados del pensamiento del siglo XVIII, héroes de la Ilustración escocesa. Rasmussen narra la vida y el ideario de Hume y Smith —así como de un tropel de personajes secundarios— con gran sensibilidad histórica y filosófica. Su estilo es muy accesible, y ofrece una perspectiva fantástica de los entresijos de un mundo intelectual y social de gran influencia». STEVEN NADLER, autor de *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*

«Después de Hobbes, David Hume y Adam Smith son los dos filósofos y sociólogos más importantes del mundo anglófono. El libro, concebido con inteligencia y erudición, pero sin dejar de ser eminentemente ameno, se sirve de la amistad entre ambos para echar luz sobre cómo convergían y discrepaban en sus premisas. Un bautizo atractivo para los no iniciados, con un valor añadido incalculable para los más versados». JERRY Z. MULLER, autor de *Adam Smith in His Time and Ours: Designing the Decent Society*

«*El infiel y el profesor* es el primer libro en tratar la amistad entre David Hume y Adam Smith, un tema sumamente fascinante. Con un ensamblaje magistral de los testimonios históricos, Dennis Rasmussen hace justicia a las ideas de estos dos hombres y al contexto social e intelectual subyacente. La narrativa resultante desprende erudición, magnetismo, perspicacia y fluidez». ANDREW SABL, autor de *Hume's Politics*

«Este relato de la amistad entre dos de los pensadores más importantes y renombrados del siglo XVIII —David Hume y Adam Smith— también constituye una introducción perfecta a su pensamiento y a sus escritos». JOHN T. SCOTT, autor de *La querella de los filósofos*

«Rasmussen cuenta la historia del vínculo entre Smith y Hume y nos convence de que no hay un ejemplo mejor de amistad filosófica en toda la tradición occidental». RUTH SCURR, *Wall Street Journal*

«Magistral, de fácil digestión e inteligente». MARK SPENCER, *Library Journal*

«Un libro muy ameno que mantiene el interés no solo del lector general sino también del especialista: un gran logro». JESSE NORMAN, *Prospect*

«Rasmussen no solo examina la relación personal entre Hume y Smith, sino también el papel indispensable que jugaron en la conformación de la Ilustración escocesa. El resultado es un estudio de gran valor de los inicios de la tradición liberal». JACOB HEILBRUNN, *National Interest*

«Cojan este libro y se verán dándole la razón a Hume en que "leer, pasear, gandulear y dormitar, actividades a las que yo llamo meditar, me aportan la felicidad suprema"». JULIAN BAGGINI, *Literary Review*

«Este libro nos permite ver la vida y la obra de Hume y Smith como un proyecto intelectual colectivo, y en última instancia nos recuerda cuál era el propósito de las ciencias sociales originariamente: una amplia reflexión crítica sobre la condición de los seres humanos ante las transformaciones desconcertantes que trajo la modernidad». BIANCAMARIA FONTANA, *Times Higher Education*

«La gran aportación de este libro es arrojar luz nueva en la sorprendente influencia personal e intelectual que el filósofo radical escéptico David Hume ejerció sobre Adam Smith. Conmovedor y esclarecedor». JONATHAN A. KNEE, *The New York Times*

«Rasmussen ha escrito un libro excelente que esclarece las ideas de Hume y Smith y celebra la importancia de la amistad filosófica». ROBIN DOWNIE, *Philosophy*

SUMARIO

En líneas generales, tanto durante su vida como desde su muerte, siempre le he tenido por una persona cuya erudición y virtud se acercaban tanto a la perfección como tal vez permita la fragilidad humana.

ADAM SMITH SOBRE DAVID HUME[1]

Sin duda habréis leído la obra titulada *Mi vida*, escrita por el mismo David Hume, con la carta adjunta del Dr. Adam Smith. Vivimos en una época de insolencia desvergonzada. Hace poco mi amigo, [John] Anderson, […] vino a verme. Después de hablar con indignación y desprecio de las obras perversas que nos asolan estos días, dijo que era una oportunidad excelente para que el Dr. Johnson diera un paso al frente. Coincidimos en que se podría golpear a Hume y Smith cabeza con cabeza y hacer todavía más ridícula su infidelidad vanidosa y ostentosa. ¿Acaso no haríamos bien en arrancar esas malas hierbas del jardín de la moralidad?

JAMES BOSWELL SOBRE SAMUEL JOHNSON[2]

PREFACIO

A David Hume se le suele considerar el filósofo más importante en lengua inglesa, y Adam Smith es, casi con total seguridad, el teórico económico más famoso de la historia. Curiosamente, ambos fueron amigos íntimos durante gran parte de su vida adulta. Este libro trata su amistad desde que se conocieron en 1749 hasta que Hume falleció, más de un cuarto de siglo después. Además, analiza cómo fue su relación personal y qué influencia ejerció en las opiniones de cada uno. Comprobaremos cómo comentaron las obras del otro, apoyaron las respectivas carreras y ambiciones literarias y se aconsejaron mutuamente cuando fue necesario, en particular, tras la infausta disputa entre Hume y Jean-Jacques Rousseau. Observaremos cómo entablaron amistad (y enemistad) con las mismas personas, se adscribieron a los mismos clubs e intentaron siempre pasar más tiempo juntos —a pesar de no conseguirlo tanto como hubieran querido. Veremos que abrazaron ideas muy similares respecto a la religión y los fieles, aunque públicamente se posicionaron de forma muy diferente. De hecho, este será un tema recurrente a lo largo del libro.

Soy profesor universitario y espero que este libro contribuya a la investigación académica sobre Hume y Smith. Aun así, no lo he escrito solo pensando en expertos, sino en cualquiera que esté interesado en aprender algo más sobre la vida y las opiniones de estas auténticas instituciones de la Ilustración, y sobre la que podría ser considerada la amistad más sobresaliente de la historia entre dos filósofos.

INTRODUCCIÓN

MI QUERIDÍSIMO AMIGO

En verano de 1776, cuando David Hume yacía en el lecho de muerte, gran parte del pueblo británico esperaba ansioso las nuevas de su defunción, tanto al norte como al sur del río Tweed. Durante casi cuatro décadas, Hume había desafiado sus opiniones filosóficas, políticas y, sobre todo, religiosas. Había sufrido una vida entera de vituperios y reproches de los beatos, incluyendo un intento de excomunión por parte de la Iglesia de Escocia, aunque para entonces ya estaba fuera de su alcance. Todos querían saber cómo se enfrentaría a su fin el famoso infiel. ¿Mostraría arrepentimiento, o tal vez apostataría del escepticismo? ¿Sin el consuelo habitual que proporciona creer en el más allá, moriría en un estado de desasosiego? A la postre, Hume murió tal y como había vivido, con un buen humor sorprendente y sin echar mano de la religión. El relato más destacado de su fin calmado y valiente lo brindó su mejor amigo, otro filósofo renombrado que acababa de publicar un libro que cambiaría el mundo. En palabras del mismo Adam Smith, pese a que *La riqueza de las naciones* era un «ataque virulento […] contra el sistema comercial de Gran Bretaña», tuvo una acogida bastante buena[3]. De hecho, Smith fue objeto de mucho más oprobio con motivo de una carta breve que publicó ese mismo año y que describía —de forma laudatoria— la alegría y la serenidad de Hume durante los últimos días de vida. La carta acababa afirmando que su incrédulo amigo era una persona «cuya erudición y virtud se acercaban tanto a la perfección como tal vez

permita la fragilidad humana»[4]. Esto es lo más cerca que Smith estuvo jamás de enemistarse con los devotos, y fue algo que pagó con creces, aunque nunca se arrepintió. Fue el colofón perfecto para una amistad crucial en la vida de dos de los pensadores más notables de la historia. Este libro cuenta la historia de esa amistad.

Hay que decir que los dos protagonistas del libro se habrían opuesto a su mera existencia. Aunque acumularon fama y cierta fortuna, Hume y Smith repudiaban que los escritos sin pulir y los pormenores de su vida privada salieran a la luz. Hume temía que su correspondencia «cayera en manos equivocadas y fuera publicada», y Smith recalcó: «Si puedo evitarlo, no permito nunca que mi nombre salga en el periódico, cosa que, a mi pesar, no siempre consigo»[5]. Esta preocupación no obedecía solo a razones de privacidad, sino a la reputación póstuma. Cuando Hume murió, William Strahan, editor de ambos autores, contempló la posibilidad de sacar una recopilación de las cartas del filósofo, pero Smith desechó la idea enseguida. Tenía miedo de que otros se pusieran «inmediatamente a rebuscar entre los cajones de aquellos que habían recibido alguna vez un trozo de papel de él» y que se acabaran publicando muchas cosas inapropiadas, para infortunio de todos aquellos que deseaban mantener intacta su reputación[6]. Cuando se acercaba su final, Hume y Smith ordenaron a los albaceas que quemaran casi todos los documentos. En el caso de Smith se cumplió la petición, pero en el de Hume no[7].

Sin embargo, Smith sabía perfectamente que «la gente ansía saber las circunstancias más baladíes y los dimes y diretes de los grandes hombres» porque, al parecer, él mismo compartió esta fascinación[8]. James Boswell, padre de la biografía moderna y alumno de Smith durante una breve etapa, justificó así que sus memorias de Samuel Johnson fueran detalladas: «Todo lo relativo a una figura de su dimensión es digno de mención. Recuerdo

que, en sus clases sobre retórica en Glasgow, el Dr. Adam Smith nos contó que le encantaba saber que los zapatos que llevaba Milton eran de cordones y no de hebilla»[9]. Es más, Hume llamó la atención popular sobre él al componer una concisa autobiografía durante su enfermedad terminal. La tituló *Mi vida*, y pidió a Strahan que la usara como prólogo para todas las recopilaciones futuras de sus escritos. Está claro que Smith aprobó la idea, pues aportó una narración suplementaria de los últimos días de Hume en forma de *Letter from Adam Smith, LL.D. to William Strahan, Esq.* (*Carta del Dr. Adam Smith a don William Strahan*), la carta que provocó tanto alboroto. (Ambos textos se incluyen en el apéndice de este libro.) Esto es lo más próximo a una obra conjunta entre ambos. Con su colaboración, Smith advierte al lector de forma ostensible sobre su amistad usando la palabra *friend* ('amigo') hasta diecisiete veces en apenas seis páginas. Además, los genios rara vez son intachables al juzgarse a sí mismos. Hume y Smith temían que la publicación de sus cartas mancillara la reputación que habían labrado con las obras de mejor corte, pero conocer mejor su personalidad y amistad mutua no hace sino aumentar nuestro sentimiento de admiración. Por último, este libro tampoco se centra exclusivamente en sus escritos no publicados. Como filósofos y hombres de letras, destinaron buena parte de la vida a pensar y escribir, y su amistad se caracterizó por el interés en las ideas y obras recíprocas, por lo que estas serán uno de los ejes de nuestra historia.

A la vista de la prominencia e influencia de Hume y Smith, es curioso que hasta ahora no se haya escrito ningún libro sobre su relación personal o intelectual[10]. Una razón podría ser que sus vidas —en especial la de Smith — no están tan documentadas como uno esperaría. Hume no fue un escritor prolífico de correspondencia, si bien las cartas que nos han llegado son tan lúcidas y divertidas que compensan el laconismo y la escasez. Su producción, en cambio, es copiosa. Aparte de múltiples tratados filosóficos, tenemos los seis últimos volúmenes de la *Historia de Inglaterra*, ensayos sobre prácticamente cualquier tema que uno pueda imaginar, unos cuantos panfletos sobre sucesos de la época y, por descontado, *Mi vida*. Smith fue aún más perezoso que Hume a la hora de escribir cartas, al parecer porque escribir le

resultaba físicamente arduo[11]. Su aversión por la pluma era un hábito que Hume a veces le recriminaba. La presentación de las cartas lo ilustra: «Puedo escribir con tan poca frecuencia y extensión como vos…»; o «soy un corresponsal tan perezoso como vos…»[12]. Además, Smith solo publicó dos libros: *La teoría de los sentimientos morales* y *La riqueza de las naciones*. Poseemos una serie de ensayos que sus albaceas publicaron póstumamente y apuntes de alumnos de algunos cursos que dio, pero la suma total queda eclipsada por la producción de Hume. De hecho, los biógrafos de Smith se quejan a menudo de que parece que se esforzó para complicarles las cosas. Envió pocas cartas, publicó solo dos libros y antes de fallecer se aseguró de que quemaran sus documentos. Y, por si fuera poco, Smith procuró por todos los medios no escribir sobre sí mismo. Tal y como comenta un experto en el tema, por lo que respecta a la exteriorización autoconsciente es la antítesis total de su contemporáneo Jean-Jacques Rousseau[13].

Por fortuna para nosotros, Smith escribió cartas a Hume con algo más de rigor que al resto, especialmente en los últimos años. Desde que se conocieron hasta que Hume murió, Smith escribió o recibió un total de ciento setenta cartas, de las cuales quince fueron de Smith a su amigo, y otras cuarenta y una en el otro sentido. Es, con mucho, el más pródigo de cuantos se enviaron cartas con Smith durante este periodo. (Por lo que respecta a Hume, de todas las cartas que han sobrevivido, hay destinadas más a Smith que a ningún otro, exceptuando a los editores William Strahan y Andrew Millar.) Las cincuenta y seis cartas entre ambos discurren sobre todo tipo de cuestiones, incluyendo sus ideas y argumentos, los avatares de los textos que publicaron, incidentes cotidianos y libros recientes, así como de familias, amigos, contrincantes, estados de salud, perspectivas laborales, viajes y planes de futuro. Algunas son bastante cortas y banales, pero otras son graciosas, intelectualmente trascendentes o nos dan señales sobre la forma de ser de ambos. Analizando el contenido y la salutación de cada carta, uno puede ver cómo su relación se hizo más y más fraternal. Las cartas iniciales comenzaban con un saludo formal («Muy Sr. mío»), pero pronto evolucionaron hacia fórmulas más afectivas («Estimado Smith» o «Estimado

Hume»). A continuación, pasaron a «Mi querido amigo» y, finalmente, llegaron a «Mi queridísimo amigo», un tratamiento que ninguno de ellos usó para referirse a otros destinatarios, al menos mientras fueron amigos[14].

En prácticamente todos los escritos de Smith hay abundantes referencias explícitas e implícitas a Hume. No puede decirse lo mismo a la inversa, puesto que Hume ya había compuesto casi todas las obras antes de que apareciera el primer libro de Smith. No obstante, sí publicó una crítica anónima de *La teoría de los sentimientos morales* nada más imprimirse. De resultas de la fama que reunieron en vida, muchos contemporáneos documentaron anécdotas sobre ellos. Así pues, pueden encontrarse comentarios y reminiscencias sobre su amistad en un puñado de fuentes, o bien de la época, o bien muy cercanas: la biografía de Smith de Dugald Stewart; la retahíla de escritos de James Boswell; la autobiografía del pastor moderado[15] Alexander Carlyle y el diario del dramaturgo John Home, que se movían por los mismos círculos que Hume y Smith; la correspondencia privada de varios conocidos suyos; periódicos, críticas literarias y esquelas; además de las anécdotas recopiladas por Henry Mackenzie y John Ramsay de Ochtertyre, entre otros. Este libro recoge todos los testimonios disponibles para confeccionar un retrato lo más fiel posible de su amistad.

Otra razón que podría explicar por qué el apego entre Hume y Smith no ha sido objeto de un análisis más profundo es que las amistades tienen menos alicientes que las riñas o desavenencias. Los conflictos acarrean un gran dramatismo, y la buena camaradería no. Tal vez por eso no sea de extrañar que se hayan escrito tantos libros sobre pugnas filosóficas —solo hay que pensar en *El atizador de Wittgenstein* y *El perro de Rousseau* de David Edmonds y John Eidinow, *El gran debate* de Yuval Levin, *The Best of All Possible Worlds* de Steven Nadler, *El hereje y el cortesano* de Matthew Stewart, y *La querella de los filósofos* de Robert Zaretsky y John Scott, solo

por citar algunos títulos recientes—, pero muchos menos sobre amistades entre filósofos[16]. Incluso en las biografías de Hume se suele prestar menos atención a la amistad duradera con Smith que a la breve disputa con Rousseau, la cual, a pesar del sensacionalismo que espoleó, no fue ni de lejos tan crucial sobre su vida y pensamiento.

Aunque comprensible, este relativo desinterés por las amistades entre filósofos es una pena. La amistad se ha percibido siempre como un componente clave de la filosofía y de la vida filosófica, tal y como vemos al realizar una lectura somera de Platón o Aristóteles. El segundo es reputado por haber manifestado que la amistad es la única posesión de la que nadie prescindiría si tuviera todas las riquezas del mundo, y Hume y Smith estaban claramente de acuerdo[17]. Hume sostenía que «la amistad es el máximo gozo para las personas», y Smith decía que el afecto y el cariño de nuestros amigos constituyen «la principal fuente de la felicidad humana»[18]. Hume propuso inclusive un pequeño experimento mental para demostrar la hipótesis de Aristóteles: «Imaginemos por un instante que todos los poderes y elementos de la naturaleza se conjuraran para servir y obedecer a un solo hombre. Que el alba o el ocaso se produjeran a su orden, que los mares y ríos fluyeran a su total satisfacción y que la Tierra abasteciera espontáneamente todo lo que a él le conviniera o apeteciera. Seguiría siendo un desgraciado hasta que no tuviera a alguien con quien compartir su felicidad, aunque solo fuera una persona… alguien de cuya estima y amistad pudiera disfrutar»[19]. La noción de la amistad también ejerce un papel bastante eminente en la *Historia de Inglaterra* de Hume. Según apunta una de las grandes especialistas en el autor, Hume entiende la «capacidad para hacer amigos […] como una prueba de fuego de nuestra personalidad»[20].

Aristóteles clasifica las amistades en tres categorías: las que están motivadas por el interés, las que lo están por el placer y —las más nobles y raras de todas— las que lo están por la virtud o la excelencia. Smith hace una distinción similar en *La teoría de los sentimientos morales*, pero insiste en que la última es la única que «merece el sagrado y venerable calificativo de amistad»[21]. La relación entre Smith y Hume es un caso cuasi arquetípico de

esta categoría, al tratarse de un vínculo estable, duradero y recíproco que surge, no solo del provecho que cada uno extrae del otro o del placer que obtienen en compañía, sino de la persecución coincidente de un fin honorable: en su caso, el entendimiento filosófico. Al examinar la relación personal e intelectual entre Hume y Smith, se puede extraer un punto de vista diferente sobre la amistad que el que irradian las obras de Platón, Aristóteles, Cicerón, Michel de Montaigne, Francis Bacon, y otros[22]. Mientras que estos influyentes filósofos tendían a analizar el concepto de la amistad de forma abstracta —la fisonomía poliédrica de la amistad, sus raíces en la condición humana, el nexo existente con el interés propio, el amor romántico y la justicia—, al tomar el ejemplo de Hume y Smith vemos algo insólito, una amistad filosófica de muchos quilates en acción: es decir, un estudio de casos.

Puede que no haya ningún prototipo mejor de amistad entre filósofos en toda la historia occidental. De hecho, es difícil pensar en cuáles podrían ser los contendientes. ¿Sócrates y Platón? Dado que se llevaban cuatro décadas de edad, es probable que la relación fuera más parecida a la de maestro y alumno, o quizá a la de mentor y protegido, que a una entre iguales. Y, en cualquier caso, la descripción de cómo fue su relación personal es exigua. Platón y Aristóteles, ídem. John Locke e Isaac Newton se admiraban, pero no se puede decir que fueran amigos íntimos. Martin Heidegger y Hannah Arendt tuvieron más bien una relación romántica (tormentosa) que una amistad, igual que Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir (con algo menos de melodrama). En cuanto a Michel de Montaigne y Étienne de La Boétie, Gotthold Lessing y Moses Mendelssohn, Jeremy Bentham y James Mill, G. W. F. Hegel y Friedrich Schelling, Karl Marx y Friedrich Engels, y Alfred North Whitehead y Bertrand Russell, la importancia de por lo menos uno de los componentes de la pareja es bastante inferior a la de Hume y Smith, tanto en términos de impacto como de innovación. Sí se acercan bastante a su nivel Ralph Waldo Emerson y Henry David Thoreau, si se les puede considerar filósofos y no escritores. Probablemente los principales rivales serían Erasmo y Tomás Moro, pero por la influencia y el peso de su pensamiento,

muchos optarían por Hume y Smith[23].

El contexto en que floreció la amistad entre Hume y Smith fue tan increíble como la amistad en sí misma. Cuando nacieron a principios del siglo XVIII, Escocia llevaba sufriendo miserias y plagas desde tiempos inmemoriales, además de estar sumida en la ignorancia y la superstición y padecer conflictos religiosos constantes y ocupaciones militares esporádicas. Según el propio Hume, Escocia había sido durante mucho tiempo «tal vez la nación más vulgar de toda Europa; la más pobre, bulliciosa y agitada»[24]. Y, aun así, Hume y Smith fueron testigos de la llegada de una emocionante nueva era de prosperidad económica y desarrollo cultural, un cambio tangible —y pasmoso— para la gente de la época. En 1757, Hume resumió de forma acertada la sensación al comentar a un amigo lo siguiente: «Es de lo más asombroso ver la cantidad de hombres brillantes que este país ha engendrado últimamente». Además, se pregunta: «¿No es extraño que, ahora que hemos perdido a nuestros príncipes, nuestros parlamentos, nuestro Gobierno independiente, e incluso la presencia de nuestra nobleza de alto copete, cuando estamos compungidos, cuando por culpa de nuestro acento y pronunciación hablamos un dialecto macarrónico… no es extraño, digo, que en estas circunstancias seamos el pueblo más excelso de Europa en términos literarios?»[25]. Dugald Stewart, el primer biógrafo de Smith, no daba crédito «del brote repentino de genios en este país justo después del levantamiento [jacobita] de 1745, y que a un extranjero debe de parecerle surgido como por arte de magia»[26]. A comienzos del siglo XIX, Walter Scott recordó con nostalgia los días de Hume, Smith y sus compatriotas, «cuando había auténticos gigantes en la Tierra»[27]. Los escoceses no fueron los únicos que repararon en este progreso. En 1776, Edward Gibbon, quizá el inglés más ilustrado de la época, admitió lo siguiente: «Siempre he mirado con respeto a la región norte de nuestra isla, donde el refinamiento y la filosofía parecen ha-

berse refugiado huyendo del humo y las prisas de esta inmensa capital [Londres]»[28].

Por lo común, la Ilustración escocesa se considera hoy una edad de oro intelectual a la altura del siglo de Pericles en Atenas, la *pax romana* de Augusto y el Renacimiento en Italia. Incluso existe un libro superventas titulado *How the Scots Invented the Modern World*,[29] que explica cómo los escoceses moldearon el mundo moderno. Algunos de los humanistas más destacados, aparte de Hume y Smith, fueron Hugh Blair, Adam Ferguson, Henry Home (o lord Kames), Francis Hutcheson, John Millar, Thomas Reid, William Robertson y Dugald Stewart. Este renacimiento escocés también incluyó a científicos como el fundador de la geología moderna James Hutton, el químico Joseph Black y James Watt, reconocido por su máquina de vapor, y artistas como el pintor Allan Ramsay, el dramaturgo John Home y el arquitecto Robert Adam. Todas estas celebridades eran conocidos de Hume y Smith, y se dejarán ver en nuestra historia. Los intelectuales escoceses, como a menudo se les denominaba, no eran pensadores desilusionados enfrentados a la clase dominante de la sociedad, como solía suceder con sus homólogos en Francia, sino que eran miembros muy admirados y comprometidos de sus comunidades. Salvo contadas excepciones —de las cuales Hume es la más ilustre—, todos tenían profesiones eruditas en la universidad, el ámbito judicial, la Iglesia o la medicina. Tal vez esto provocó, en parte, que sus puntos de vista carecieran del cariz subversivo tan conspicuo entre los *philosophes* parisinos. Así pues, la vertiente más radical del pensamiento de Smith y, en especial, de Hume destacaba más a primera vista[30].

A mediados de siglo, aquella nación que había llegado al siglo XVIII como una región fronteriza pobre y atrasada en la periferia de Europa se había convertido en el centro neurálgico de la actividad intelectual. ¿Cómo lo hizo? Hubo varios factores: el sistema innovador de escuelas parroquiales, que había hecho de Escocia una de las naciones más alfabetizadas del mundo; las universidades de Glasgow, Edimburgo, Aberdeen y St. Andrews, que llegaron a estar entre las mejores de Europa; la aparición de múltiples clubs y grupos de debate; un sector editorial en auge; y los pastores modera-

dos más progresistas que tomaron el timón de la Iglesia presbiteriana de Escocia[31]. Igual de relevante, o más, fue la unión de 1707, que formó la Gran Bretaña[32]. Escocia no había tenido un monarca propio desde la Unión de las Coronas en 1603, pero cuando su Parlamento se fusionó con el de Inglaterra a las puertas del siglo XVIII, la nación quedó todavía más ligada a su poderoso vecino sureño. Esto auguraba una mayor seguridad y estabilidad, además de un acceso más amplio a los mercados de Inglaterra y sus colonias. Los escoceses renunciaron a buena parte de su poder político en virtud del acuerdo —en la Cámara de los Comunes recién constituida solo les correspondieron 45 de los 558 escaños—, pero conservaron bastante soberanía en justicia, religión y educación. Pese a que tardó más de lo que esperaban sus simpatizantes, la unión acabó dando lugar a la expansión económica que se había previsto, e incrementó las libertades y oportunidades individuales. Huelga decir que no todos los escoceses estaban contentos con la nueva situación, tal y como reflejan claramente los levantamientos jacobitas de 1715 y 1745, pero fueron pocos los intelectuales escoceses eminentes que cuestionaron las ventajas de la unión. En particular, Hume y Smith la recibieron con los brazos abiertos, aunque lamentaron que se perpetuaran los prejuicios de los ingleses respecto a todo lo escocés.

En resumen, la amistad entre Hume y Smith tuvo lugar en un periodo de estabilidad política de Gran Bretaña. De hecho, sobrevino justo entre etapas de más agitación: se conocieron en 1749, unos años después del último de los grandes levantamientos jacobitas, y Hume falleció en 1776, exactamente cuando el conflicto con las colonias norteamericanas empezaba a tomar cuerpo. Lo único que alteró en serio la paz política durante ese periodo fue la guerra de los Siete Años con Francia (1756-1763) y las revueltas incitadas por John Wilkes en defensa de la libertad en la década de 1760 y principios de la de 1770. Aunque estas revueltas sí perturbaron a Hume en su momento, los episodios fueron bastante insulsos en la mayoría de los sentidos, sobre todo si los comparamos con los disturbios que se produjeron al comienzo y al final de siglo: por una parte, la Revolución Gloriosa y la unión de 1707 y, por otra parte, las Revoluciones americana y francesa.

El marco religioso de la época también resulta relevante para nuestra historia. Uno de los resultados de la Revolución Gloriosa fue que, en 1690, el presbiterianismo fue reinstaurado como religión oficial de Escocia, mientras que Inglaterra mantuvo el dogma anglicano. Sin embargo, la naturaleza y las prácticas de la Iglesia presbiteriana fueron una fuente continua de conflictos, a menudo cruentos, durante buena parte del siglo XVIII. Como señala un experto,[33] cuando Hume y Smith eran jóvenes, la Iglesia era «tan severa e intolerante como cualquier otra en Europa». Promulgaba una exégesis especialmente sombría e implacable del calvinismo, incluyendo la fe en la predestinación y la inherente corrupción total del hombre. Prohibía actividades como bailar, divertirse en las bodas y pasear indolentemente por las calles los domingos. Cuando Voltaire visitó Gran Bretaña a finales de la década de 1720 —Hume era un adolescente y Smith un muchacho—, describió al pastor presbiteriano prototípico como alguien con «rostro serio y mirada avinagrada» que arengaba a su rebaño con «exhortos serios y severos»[34]. Tan solo unas pocas décadas antes, en 1697, un alumno de la Universidad de Edimburgo de dieciocho años, llamado Thomas Aikenhead, fue ahorcado por blasfemar ante sus amigos con aire pretencioso[35]. Hasta bien entrado el siglo, se continuó sentenciando a muerte a presuntas brujas; la última mujer condenada por brujería en Escocia fue quemada viva en 1727 por haber convertido a su hija en un potro (el caso habla por sí solo)[36].

A medida que el siglo XVIII fue avanzando, un grupo de clérigos progresistas, conocidos como los moderados, se coordinaron para intentar atraer a la Iglesia presbiteriana, aunque esta pataleara, hacia un mundo moderno más digno e ilustrado[37]. Profesaban una variante comedida del calvinismo, con especial énfasis en la conducta por encima del credo, e insistían en la importancia de la tolerancia y del conocimiento humanístico. Los moderados estaban compuestos por muchos de los grandes intelectuales de Edimburgo. Sus adalides eran William Robertson y Hugh Blair, y también contaban entre sus filas a miembros como Adam Ferguson y John Home. Todos estos individuos eran amigos de Hume y Smith, aunque en el caso del primero de los dos era más por cortesía que porque coincidieran genui-

namente en sus opiniones. Ningún pastor, por muy liberal que fuera, podía aprobar por completo la profanidad más o menos manifiesta de Hume. El programa de los moderados encontró la oposición sistemática de una facción contraria dentro de la Iglesia presbiteriana: aquellos denominados indistintamente evangélicos, *high-flyers* o miembros del Partido del Pueblo[38]. Estos daban mucha importancia a la doctrina ortodoxa estricta, y pretendían conservar o recuperar las normas y prácticas más severas —hay quienes las tildarían de represivas— propias de la Iglesia presbiteriana desde la época de John Knox y de la Reforma escocesa. Su intransigencia y el gran apoyo popular con el que contaba entre la gente humilde provocaron que el proceso de liberalización fuera lento e irregular. Incluso cuando los moderados se hicieron con el control mayoritario de la Iglesia presbiteriana en la segunda mitad de siglo, el Partido del Pueblo fue capaz de seguir poniendo en apuros a los no creyentes y los inconformistas anglicanos. Como observaremos a lo largo del libro, Hume y Smith tomaron rumbos muy distintos ante esta realidad, tanto en su vida como en su obra.

El hecho de que Hume y Smith adoptaran posturas tan dispares respecto a sus coetáneos más devotos es todavía más sorprendente si tenemos en cuenta cuánto se parecían los diversos principios de su ideario. Hume era doce años mayor, y fue el primero en afanarse a salir del nido. Compuso casi todas sus obras antes de que Smith empezara a publicar las suyas, por lo que el pensamiento de Smith estuvo mucho más marcado por Hume que a la inversa. Por supuesto, Smith bebió de muchos otros pensadores, aparte de su amigo del alma —se le ha descrito como «el gran ecléctico»—, pero prácticamente todos los especialistas en Smith le atribuyen una influencia subyacente de Hume en casi todo lo que escribió[39]. Por ejemplo, en su reciente biografía de Smith, Nicholas Phillipson le llama «un adepto comprometido de Hume», e incluso «un fanático» de este, con «la intención de descubrir

las implicaciones de la filosofía de Hume y extender su alcance a territorios de los que iba a apoderarse»[40]. No obstante, esto no significa que Smith se limitara a adoptar las perspectivas de Hume en su totalidad. En realidad, veremos que cambió casi todo lo que tocó. Samuel Fleischacker, el prestigioso especialista en Smith, describe su relación intelectual de forma oportuna: «El pensamiento de Smith gira en torno al de Hume. Cuesta horrores encontrar algo en *La teoría de los sentimientos morales* o en *La riqueza de las naciones* que no tenga origen o precedentes en Hume. Aun así, no hay casi ningún aspecto en el que Smith coincida plenamente con Hume»[41]. Fleischacker reitera su tesis en muchos fragmentos, y destaca que «no reconocer la deuda de Smith con Hume sería obviar la fuente de la mayoría de sus ideas troncales. Sin embargo, pasar por alto las reinterpretaciones que hizo —es decir, su negativa incesante, por no decir obsesiva, de aceptar los preceptos de Hume sin retocar— sería obviar lo que resulta característico y más interesante en Smith»[42].

Hay una serie de mitos sesgados respecto a Hume y Smith que ponen en entredicho la extraordinaria afinidad intelectual entre ambas figuras. Según estos mitos, Hume era un filósofo especialmente interesado en cuestiones metafísicas y epistemológicas abstractas, mientras que Smith era un economista terco más preocupado por cuestiones prácticas; políticamente, Hume era un *tory* conservador, y Smith un *whig* liberal; y en cuanto a la religión, Hume era un escéptico —o incluso tal vez un ateo—, mientras que Smith era un fervoroso creyente. La primera de estas presuntas divergencias se puede rebatir con facilidad. Es cierto que Hume comenzó su carrera investigando cuestiones metafísicas y epistemológicas, y que es lo que los filósofos académicos han destacado más de cuanto escribió. No obstante, ya en su primer libro, *Tratado de la naturaleza humana*, Hume dejó atrás estos asuntos tan abstractos y planteó debates más prácticos sobre psicología y moralidad. También escribió ensayos sobre un gran abanico de temas, desde la política hasta la poligamia, pasando por la economía y la oratoria, además de varios tomos acerca de la religión y la monumental *Historia de Inglaterra*. La verdad es que durante su vida, y durante muchas generaciones posterio-

res, Hume fue considerado más un historiador que un filósofo.

En la misma línea, aunque asiduamente se ensalza a Smith como padre fundador del capitalismo, en realidad fue mucho más que un economista que acuñó la teoría de la mano invisible y alabó el librecambio, tal y como nunca se cansan de señalar quienes hoy interpretan su obra. Smith fue un catedrático de Filosofía Moral que trató la economía política como una mera cuestión más de interés intelectual, y advirtió —a decir verdad, más que Hume— sobre la cantidad de peligros e inconvenientes potenciales de la sociedad comercial. Smith dio clases de Ética, Jurisprudencia y Retórica, y escribió ensayos sobre la formación de las lenguas y la historia de la astronomía, entre otras materias. Al margen del Libro 1 del *Tratado* de Hume y de los pasajes más ilustres de *La riqueza de las naciones*, salta a la vista que los intereses de Hume y de Smith coincidieron bastante, en parte porque a ambos les atraía… bueno, casi todo.

Durante buena parte del siglo XX, los escritos filosóficos de Smith se consideraron poco más que notas al pie de los de Hume y, durante largo tiempo, en ciencias económicas se ha tenido a Hume como un predecesor menor de Smith, cuando no se le ha arrinconado por completo. Irónicamente, al encararlos veremos la importancia de las contribuciones de Smith a la filosofía moral y las de Hume a la economía política. Smith siguió el ejemplo de Hume y desarrolló una teoría moral basada en los sentimientos humanos, pero su versión del sentimentalismo moral incorporó varias mejoras significativas respecto a la de Hume. Por su parte, Hume abogó por el librecambio y resaltó los beneficios morales, sociales y políticos del comercio varias décadas antes de que apareciera *La riqueza de las naciones*. Es sorprendente ver cómo esa obra se asentó en gran medida sobre los fundamentos de Hume.

La segunda presunta dicotomía entre los dos es igual de engañosa. El sentir político de Hume tenía su tonalidad conservadora, y Smith es indudablemente un miembro clave del liberalismo, pero lo mismo puede decirse en sentido contrario: Hume también era un liberal en el sentido amplio de la palabra, y el liberalismo de Smith tenía una vocación conservadora. En con-

creto, ambos pensadores se adhirieron a los ideales básicos asociados a la tradición liberal, y subrayaron las ventajas del Estado de derecho, el gobierno limitado, la tolerancia de cultos, la libertad de expresión, la propiedad privada y el comercio. Así pues, por lo general ambos apoyaban el orden moderno, liberal y mercantil de la Gran Bretaña de la época. Por otro lado, los dos recelaban de las innovaciones desmedidas y repentinas en política. Según su opinión, la razón humana es imperfecta y la esfera política es complicada y cambiante, por lo que deberíamos desconfiar de los grandes planes para reestructurar radicalmente la sociedad. Pese a que defendieron aplicar ciertas reformas para la sociedad de su tiempo —más libertad para el comercio y para el culto, para empezar—, siempre fueron firmes en la idea de que estos cambios tenían que aplicarse gradual y equilibradamente.

En lo concerniente a apelativos como *tory* y *whig*, ni Hume ni Smith pueden describirse como entusiastas en un sentido estricto, ya que no tenían mucha fe en ninguno de los dos partidos mayoritarios de Gran Bretaña en el siglo XVIII. Uno de los especialistas más notables de la Ilustración escocesa toma como punto de partida una de las cartas de Hume para etiquetarles a ambos como «*whigs* escépticos»: *whigs* porque apoyaban la constitución surgida de la Revolución Gloriosa, al creer que había sido útil para fomentar la libertad y la seguridad individual, y escépticos porque esquivaban sin rodeos el bagaje ideológico que solían comportar los principios *whigs*[43]. Posiblemente les sentaría incluso mejor el título de liberales pragmáticos, puesto que abrazaron los ideales básicos de la tradición liberal, pero también resaltaron la importancia de la moderación, la prudencia, la flexibilidad y la atención al contexto a la hora de aplicar dichos ideales[44]. Sea como fuere, las diferencias políticas entre ambos fueron relativamente menores, pequeños matices de detalle y énfasis, más que de fondo.

La tercera y última de las dicotomías que a menudo se atribuyen a estos dos pensadores —la relativa a sus opiniones religiosas— bien merece nuestra consideración y nuestro análisis, sobre todo por el papel clave que desempeñará en esta historia. La religión era una de las preocupaciones

destacadas de Hume. Casi todo lo que escribía guardaba relación con este tema de una forma u otra: la credibilidad de los argumentos a favor, el origen y las consecuencias desde el punto de vista psicológico, su historia, los efectos sobre la moralidad y la política... Aunque es obvio que debe sopesar un poco la cuestión en sus escritos, el perfil básico de su tesis es bastante claro: Hume no era ni un creyente ni un ateo redomado, sino lo que podríamos llamar un agnóstico o, como se les denominaba en el siglo XVIII, un escéptico (en cualquier caso, el término preferible)[45]. Nunca negó categóricamente la existencia de un poder superior, pero juzgaba inverosímiles los argumentos principales a favor de dicha existencia, y consideraba que los efectos de la religión eran en esencia perniciosos. Conforme a los comentarios de un especialista en el tema, «la crítica que hace Hume de la religión y de la fe religiosa es […] sutil, profunda y mordaz hasta límites insospechados, tanto para predecesores como para la mayoría de sucesores filosóficos»[46]. A veces, Hume presentaba sus argumentos con ingenio y perspicacia —poniéndolos en boca, por ejemplo, del personaje de un diálogo o enmascarando conclusiones escépticas detrás de un fideísmo asombrado de los misterios que entraña la voluntad de Dios—, pero solía ser sumamente fácil ver a través de sus cortinas de humo. La gente de la época no se dejaba engañar, y Hume tampoco lo pretendía. Al contrario, a menudo se recreaba con la perspectiva de suscitar «un murmullo entre los fanáticos»[47].

Smith prefería abstenerse de hablar en plata. Tanto en sus escritos como en la vida privada, se guardó por todos los medios de revelar sus creencias religiosas —o la carencia de ellas— y procuró evitar confrontaciones a la descubierta con los devotos. Los coetáneos señalaron que, cuando salía el tema de la religión en las conversaciones, Smith era «muy precavido»[48]. También escribió mucho menos que Hume sobre la materia, y lo poco que compuso apunta en varias direcciones. Por un lado, en *La teoría de los sentimientos morales* Smith invoca varias veces la idea de un orden providencial, y por lo general habla de la inclinación religiosa con cierta simpatía. En comparación con Hume, Smith otorgaba más beneficios prácticos al hecho de creer en un poder superior, sobre todo por el consuelo y el sustento

de la moralidad que proporciona. Por otro lado, ninguna de las premisas esenciales de Smith sobre moralidad, política o economía se apoya en proposiciones religiosas. Siempre que recurre al «creador de la naturaleza» para ampliar un argumento, también ofrece una fundamentación más mundana. Lo cierto es que uno de los propósitos centrales de su teoría moral, al igual que en el caso de Hume, era demostrar que la moralidad emana de los propios seres humanos, y no de la palabra o el designio de Dios, de forma que la religión no es una condición *sine qua non* para la virtud. Las diversas revisiones que Smith fue haciendo de *La teoría de los sentimientos morales* suavizaron el trasfondo religioso de las primeras ediciones, pero la primera ya era lo suficientemente ambigua como para que muchos lectores quedaran desconcertados con las convicciones reales de Smith. Por ejemplo, el reverendo James Wodrow, que había sido alumno suyo, recomendó el libro a un amigo poco después de ser publicado, y comentó de forma equívoca lo siguiente: «El autor parece despreciar el vicio y reverenciar la virtud, y tal vez denota una vocación religiosa. Por lo menos no parece que el libro tenga tendencias licenciosas como gran parte de la producción de Hume sobre esos asuntos, aunque los principios sean esencialmente los mismos»[49]. Además, el otro libro de Smith, *La riqueza de las naciones*, es increíblemente secular en su lenguaje y punto de vista, y algunos de los ensayos póstumos eran de lo más escépticos.

En la actualidad no hay más consenso que en tiempos de Smith sobre sus opiniones religiosas. Las conjeturas van de una fe cristiana sólida a un ateísmo escondido, aunque la mayoría de expertos se sitúan en un punto medio y consideran a Smith una especie de deísta[50]. Tras estudiar tanto tiempo la amistad entre Smith y Hume, es inevitable que la interpretación de uno se vea empujada hacia el extremo más escéptico del espectro. Emma Rothschild, por ejemplo, señala con acierto que su correspondencia revela tal «intimidad y complicidad», que parece «difícil creer que pudieran existir diferencias religiosas insalvables»[51]. En sus cartas, solían bromear acerca de la religión, y la ironía de Smith en esta materia era tan pronunciada y transparente como la de Hume. Ciertamente, Smith se negó a aceptar la respon-

sabilidad de publicar póstumamente los *Diálogos sobre la religión natural* de su amigo, con lo que se generó cierta discordia entre ellos durante los últimos días de Hume. A menudo esto se ve como un indicio de que Smith disentía del escepticismo de Hume, o lo reprobaba, pero en el capítulo 10 veremos que este hecho fue menos amargo y tuvo menos carga filosófica de lo que se tiende a pensar. Por cuanto unos meses después Smith elogió sobradamente la sabiduría y la virtud de Hume en *Carta a Strahan*, podemos desechar la idea de que la incredulidad religiosa de su amigo le perturbara.

Ahora que han pasado más de dos siglos enteros, es imposible determinar qué hizo que Smith fuera mucho más reticente que Hume en este aspecto, pero es fácil imaginar varios motivos: por ejemplo, puede que Smith simplemente fuera más circunspecto; que le preocupara más la reputación, la carrera o el éxito profesional; que viera la religión como un fenómeno menos importante o peligroso; que considerara más efectivo luchar contra los peligros de la religión mediante el silencio administrativo que mediante la confrontación directa; que no quisiera ofender a su madre, una mujer creyente con la que estaba muy unido; o que hubiera aprendido la lección tras presenciar los choques desdichados entre Hume y los devotos[52]. (Por supuesto, podrían concurrir varias de estas posibilidades.) Pese a todo, su prudencia hace que sea difícil no caer en las especulaciones sobre la fe personal de Smith. Si se le tuviera que poner una etiqueta a su convicción religiosa, este servidor usaría la de deísta escéptico (a diferencia de Hume, que era un escéptico sin paliativos)[53]. Muy probablemente Smith no fue un cristiano creyente —no mostró ninguna señal de haber aceptado la divinidad de Jesucristo, por poner un ejemplo—, y parece que recelaba de la mayoría de formas de devoción religiosa. No obstante, es muy posible que conservara la creencia en un poder superior distante, quizá benevolente.

Es evidente que, a los beatos de la época, esto no les habría importado ni pizca: ateísmo, escepticismo y deísmo implicaban no creer en el cristianismo, y se consideraban lo mismo. De hecho, todos estos términos se usaban con frecuencia para denotar infamia. Respecto a cómo veían a Hume y Smith sus coetáneos, una distinción teórica tan sutil como la existente entre

el escepticismo de Hume y el deísmo escéptico de Smith era mucho menos relevante que la divergencia a efectos prácticos, mucho mayor, entre la sinceridad de Hume y las reservas calculadas de Smith. Estas posturas antitéticas conllevaron reputaciones igual de antitéticas: a Hume se le bautizó como «el gran infiel» y se le calificó de incapaz para instruir a los más jóvenes —solicitó dos cátedras, y en ambos casos la clerecía se opuso enérgicamente a su candidatura—, y Smith se convirtió en un catedrático reverenciado de Filosofía Moral. Todo esto, como veremos, provocó muchas chanzas entre ellos, pero no mitigó lo más mínimo el afecto mutuo.

CAPÍTULO 1

UN ESCÉPTICO ALEGRE
(1711-1749)

Podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que David Hume se halla entre los filósofos más queridos, alguien muy aclamado por su carácter afable, su lucidez y por una visión del mundo inquebrantable, si bien de lo más humana. Una encuesta reciente realizada a miles de filósofos académicos alrededor del mundo ha revelado que hay más adeptos de Hume que de cualquier otro filósofo de la historia[54]. Durante su vida, Hume también fue objeto de adoración de prácticamente todo aquel que le conoció. Gozaba de una alta consideración entre los intelectuales de Edimburgo, incluyendo los pastores presbiterianos, y la alta sociedad parisina le nombró de forma honorífica *le bon David*. Sin embargo, fuera de estos círculos relativamente reducidos, las opiniones polémicas de Hume le valieron muchos detractores acérrimos. En 1764, comentó a un amigo lo siguiente: «Si anoche me hubiera roto el cuello, creo que costaría hallar a un inglés entre cincuenta que no se alegrara al enterarse. Algunos me odian porque no soy *tory*, y otros porque no soy *whig*, algunos porque no soy cristiano, y todos porque soy escocés»[55]. Es más, en una sociedad más curtida como la actual, y a pesar de lo llamativo de su buen humor, muchos lectores quedan desconcertados, e incluso alarmados, por el escepticismo aparentemente implacable de Hume. Isaiah Berlin opinó, como otros muchos, que «nadie ha influido tanto y de manera tan revolucionaria en la historia del pensamiento filosófico»[56].

Hume nació el 26 de abril de 1711. Fue el tercer y último hijo de un granjero y terrateniente escocés de cierta fortuna[57]. La familia Home —en 1734, Hume cambió la ortografía del apellido mientras residía en Inglaterra para que concordara con la pronunciación— vivía en Ninewells, al sur de Edimburgo, cerca de la frontera con Inglaterra. Cuando Hume todavía era un niño, su padre Joseph murió de tuberculosis, así que fue criado en gran parte por su madre, Katherine Falconer, hija de uno de los jueces más renombrados de Escocia. El hermano mayor de Hume, John, heredó el patrimonio familiar como primogénito. Al igual que Hume, su hermana Katherine, llamada así por su madre, nunca se casó, y mantuvo el apego a sus hermanos durante toda la vida. De hecho, se convirtió en una parte esencial de la economía doméstica de Hume en los últimos años de la vida de este.

Hume entró en la Universidad de Edimburgo a los diez años, una edad muy precoz[58]. En muchos aspectos, las universidades escocesas del siglo XVIII se parecían más a los internados para estudiantes de secundaria que a las universidades contemporáneas. No obstante, el ingreso de Hume fue precoz hasta para los estándares de la época, sobre todo si tenemos en cuenta que empezó al mismo tiempo que su hermano mayor. En Edimburgo, Hume estudió Latín, Griego, Lógica, Metafísica y Filosofía Natural o, como la llamaríamos hoy, Ciencias Naturales. Asimismo, podría haber asistido perfectamente a una serie de conferencias sobre filosofía moral y «neumática» (filosofía psicológica), aunque desconocemos si fue el caso. Todas las asignaturas se impregnaban de preceptos religiosos a fin de formar al joven alumnado. A tenor de sus comentarios posteriores, parece ser que para Hume la educación universitaria resultó algo especialmente carente de interés y utilidad, quizás con la excepción de los estudios de Filosofía Natural. En 1735, aconsejó esto a un joven amigo: «No hay nada que se pueda aprender de un catedrático que no se encuentre en los libros. […] No veo

por qué deberíamos ir sí o sí a la universidad, o siquiera preocuparnos por la erudición o la categoría de un catedrático»[59]. Hume estudió cuatro años sin llegar a licenciarse, algo bastante frecuente en aquel momento.

Al dejar la universidad, comenzó a formarse de verdad. Dedicó buena parte de los siguientes ocho años —entre los catorce y los veintidós— al estudio autodidacta, sumergiéndose en obras de filosofía y literatura. Sí es cierto que durante un tiempo asistió a clases de Derecho en la universidad, pero descubrió que el tema no le atraía. En *Mi vida*, Hume refleja lo siguiente: «La disposición a estudiar, la sobriedad y el esfuerzo que demostraba dieron a entender a mi familia que la carrera judicial podía ser una buena salida para mí. No obstante, descubrí que siento una profunda aversión por todo lo que no sea el cultivo de la filosofía y el saber general. Así, mientras ellos pensaban que estaba estudiando a Voet y Vinnius» —es decir, tratados jurídicos—, «devoraba en secreto libros de Cicerón y Virgilio»[60]. También quedó patente muy pronto el papel crucial que acabaría teniendo la amistad en la vida de Hume. En su carta más tempranera de cuantas nos han llegado, escrita cuando contaba solo dieciséis años, declaró que: «Prefiero una conversación despreocupada con un amigo a cualquier otra forma de entretenimiento»[61]. Durante este periodo continuó viviendo con la familia, y solía pasar los inviernos en Edimburgo y los veranos en Ninewells.

Por lo que sabemos, Hume recibió una educación típicamente cristiana en el seno de una familia temerosa de Dios. La madre, el hermano y la hermana eran presbiterianos devotos, y su tío era pastor en la iglesia de Chirnside, conocida por la severidad —de hecho, celebraba juicios por herejía y exponía a los pecadores en la picota—. De niño, Hume también fue religioso. Más tarde recordó que, para ver si cumplía con los preceptos morales, solía consultar los vicios de *The Whole Duty of Man*, un folleto para devotos popular en el siglo XVII. Algunas de las infracciones destacadas en el texto son: «No disponer tiempo concreto o solemne para la mortificación y la confesión, o hacerlo de forma insuficiente»; «Hacer de la comida un placer y no un acto necesario para la salud»; y «malgastar el tiempo o el patrimonio en actos de buena camaradería». Todos eran preceptos que Hume

tuvo muchos problemas para observar en la edad adulta[62]. Sin embargo, en la adolescencia le asaltaron muchas dudas. Tal y como confesó más adelante a un amigo, empezó «con una búsqueda empedernida de argumentos para confirmar la opinión de la mayoría. Las dudas aumentaban, se disipaban y luego regresaban. Se disipaban de nuevo y regresaban otra vez»[63]. Al final de sus días, Hume reveló a James Boswell lo siguiente: «No he albergado ninguna creencia religiosa desde que comencé a leer a Locke y Clarke»[64]. En otras palabras, cuando Hume se encontró con la defensa teológica en las obras de John Locke y Samuel Clarke, esta tuvo el efecto de minar su fe, en lugar de reforzarla. (Así, y sin darse cuenta, hizo buena la broma de Anthony Collins, contemporáneo de Clarke, según la cual nadie había dudado de la existencia de Dios hasta que Clarke trató de demostrarla[65].)

Al cumplir los dieciocho años, Hume ya tenía decidido qué haría con su vida: «No me imagino otra forma de probar suerte en el mundo que cultivando la sabiduría y la filosofía». Y, aun así, el paso del estudio inicial a la redacción (todavía temprana) del *Tratado de la naturaleza humana* no se produjo de inmediato. Tras una etapa intensa y solitaria de lectura, Hume contrajo una enfermedad psicosomática que su doctor denominó «enfermedad de los eruditos». En cuanto moderó el entusiasmo con el que estudiaba, empezó a pasar más tiempo en compañía, a comer mejor y hacer algo de ejercicio —con paseos a pie y a caballo casi a diario—, comenzó a recobrar la salud. De resultas de este cambio de estilo de vida, Hume pasó de ser un joven «alto, enjuto y huesudo» al «individuo más fornido y lozano que se haya visto, de tez rojiza y aspecto feliz»[66]. Mientras se recuperaba de su dolencia, Hume probó suerte en el sector mercantil trabajando como dependiente de un minorista en Bristol, pero pronto descubrió que el puesto era «totalmente inapropiado»[67] para él. Al parecer, su jefe le consideró igual de inapropiado, pues fue despedido por corregirle la gramática.

En septiembre de 1734, Hume se mudó a Francia para elaborar una obra sobre un campo muy amplio: la naturaleza humana. Después de una breve estancia en París, pasó un año en la ciudad universitaria de Reims y dos en La Flèche. En el siglo XVIII, esta tranquila comuna en el valle del Loira, con

un colegio jesuita conocido por haber instruido a René Descartes, era todavía un núcleo de la filosofía cartesiana que Hume pretendía rebatir. A lo largo de los tres años que vivió en la Europa continental, Hume escribió gran parte de los dos primeros volúmenes del *Tratado*, «Del entendimiento» y «De las pasiones». En septiembre de 1737 regresó a Londres con grandes expectativas respecto a la publicación de la obra, que acabó apareciendo en enero de 1739. Pecando de ingenuo, esperaba que un manuscrito filosófico de tal longitud, densidad y dificultad revolucionaría de golpe el curso del pensamiento. Sin embargo, quedó decepcionado con la acogida de la obra. En *Mi vida*, se lamentó así: «"Nació muerta desde la imprenta", no se la realzó lo suficiente como para suscitar ni un solo comentario entre los fanáticos»[68]. (El fragmento entrecomillado hace referencia a la frase de Alexander Pope: «Salvo la verdad, todo nace muerto desde la imprenta, / Desde el último periódico a la última nueva»[69].) Aparecieron críticas del *Tratado* más numerosas y favorables de lo que parecen indicar las quejas de Hume, aunque es cierto que no se vendió muy bien. Al cabo de poco de publicarse la obra, Hume volvió a Escocia y perseveró en la idea de añadir un tercer volumen, «De la moral», que cuando salió a la venta en noviembre de 1740 fue recibido con aun más indiferencia entre el gran público. A pesar de que el primer libro de Hume no fue un gran éxito en su época, los años que han transcurrido han compensado con creces este fracaso. Los filósofos de hoy consideran de forma casi unánime el *Tratado* la obra maestra de Hume en el ámbito de la filosofía. En el siglo XIX, Thomas Henry Huxley, alias el bulldog de Darwin, llegó a afirmar que «es probablemente la obra filosófica más remarcable que se haya escrito jamás, tanto en sí misma como por los efectos que tuvo en el pensamiento»[70].

Por ser el primer libro de un menor de treinta años, ciertamente al *Tratado* no le faltaba ambición. El propósito manifiesto de Hume era nada más y

nada menos que postular una nueva ciencia de la naturaleza humana que sirviera de base para cualquier otra rama del conocimiento. Empieza la obra plañéndose de «la ignorancia que aún nos aqueja en lo que atañe a las cuestiones más importantes que pueden presentarse ante el tribunal de la razón humana». Propone que la única estrategia eficaz para subsanar la deficiencia es «abandonar el método tedioso y lánguido seguido hasta ahora, y en vez de tomar de vez en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchar directamente hacia la capital o el foco de estas ciencias, hacia la naturaleza humana misma. Cuando nos hayamos apoderado de ella, podremos esperar una victoria fácil por doquier»[71]. Hume pretendía erigir esta ciencia de la naturaleza humana usando lo que designó en el subtítulo de la obra como «el método experimental». A diferencia de Descartes, por ejemplo, que intentaba fundamentar sus conclusiones tanto como podía en la razón pura y abstracta, Hume insistía en la idea de que «la única base sólida» para el conocimiento sobre los seres humanos y el mundo a nuestro alrededor se encuentra en «la experiencia y la observación»[72]. No fue ni mucho menos el primer filósofo que propuso fundamentarse de esta manera en la experiencia —él mismo nombró a John Locke, el tercer conde de Shaftesbury, Bernard Mandeville, Francis Hutcheson y Joseph Butler como predecesores en este aspecto—, pero Hume trató de llevar este método un paso más allá y extraer conclusiones con menos reparos que hasta entonces[73].

Las conclusiones fueron revolucionarias. Hume concluía que, si confiamos del todo en la experiencia —eso es, si abandonamos la fe rimbombante e injustificada en las facultades de la razón humana de la que habían hecho gala filósofos anteriores—, sabremos muy poco con total certeza acerca del mundo y de nosotros mismos. De hecho, no podemos saber siquiera si hay un mundo externo más allá de la percepción más inmediata, ni si somos entes, entendidos como individuos independientes cuya existencia se prolonga invariablemente en el tiempo. Por norma general, las únicas cosas que podríamos saber con certeza, según Hume, serían las proposiciones matemáticas (2 + 2 = 4) y de lógica pura (ningún soltero está casado). No obstante, no dice que debamos vivir en medio de una niebla de escepticismo perpetuo

como consecuencia de ello, dudando sin parar de todo lo que vemos y pensamos, sino todo lo contrario. Insiste en que la naturaleza humana en sí misma lo impide, dado que la duda universal es simplemente insostenible en el desarrollo de la vida cotidiana. Además, y no menos importante, Hume reconoce que podemos alcanzar un grado considerable de conocimiento probable sobre el mundo y sobre nosotros mismos por medio del método experimental, de ahí la posibilidad de formular una nueva «ciencia humana». Su ejemplo más ilustre es el de la causalidad: a pesar de que la razón abstracta no puede demostrar que una bola de billar provocará el movimiento de otra al golpearla —y, de hecho, no puede demostrarlo—, toda la experiencia ya vivida apunta a que así será, de forma que sería absurdo no hacer caso de las pautas que nos dicta la experiencia. Hume reduce drásticamente el papel de la razón en la vida humana, y lo compensa con una expansión enorme del papel de las costumbres, los hábitos, las pasiones y la imaginación.

El *Tratado* reservó muy poco espacio para el debate sobre Dios o la religión, pero esta mera omisión fue suficiente para que la obra fuera un escándalo. Al indagar acerca de la naturaleza humana con tanta minuciosidad sin apelar a ningún tipo de poder superior, Hume estaba insinuando que no era necesario apelar a nada. Para él, los seres humanos no son ni pecadores innatos ni son creados a imagen de Dios, sino que, aunque impulsivos, son animales relativamente inteligentes. Asimismo, la idea de que la experiencia es la única fuente fiable de conocimiento sugiere que estamos solos, sin más guía que nuestra capacidad de entendimiento frágil y propensa al error. A los contemporáneos de Hume no les pasó por alto que la obra era impía por naturaleza, aunque en un principio pretendía serlo aún más[74]. La versión que Hume había escrito en Francia incluía una parte en la que dudaba de la veracidad de los milagros, y tal vez otra en la que se cuestionaba la inmortalidad del alma[75]. Como temía que estos pasajes «ofenderían demasiado al mundo» según estaba constituido por aquel entonces, Hume decidió que convenía dedicar un tiempo a «emascular» su trabajo, es decir, «recortar sus fragmentos más nobles y procurar que fuera lo menos ofensivo posible». Según sus propias palabras: «Fue una muestra de cobardía de la que me

avergüenzo. […] Pero, como acusaba a los extremistas, estaba decidido a no serlo yo también en términos filosóficos»[76]. Aunque después Hume lamentó que la obra no levantara el más mínimo murmullo entre los fanáticos, en ese momento había intentado por todos los medios que eso no pasara.

El tercer volumen, que Hume añadió en 1740, era tan marcadamente profano en cuanto a lo que a la moral se refiere como en líneas generales lo habían sido los dos primeros en materia de la naturaleza humana. Hume alega que la moral no emana de una fuente trascendente, sino de los sentimientos humanos comunes y, en especial, de nuestro sentido de aprobación y desaprobación. Para Hume, a diferencia de Francis Hutcheson, no poseemos una especie de «sexto sentido», un sentido moral que perciba el bien y el mal de igual forma que el ojo percibe los colores o el oído los sonidos. Para Hume, algunos rasgos del carácter —como el esfuerzo y la alegría— nos parecen útiles o agradables, tanto que los aprobamos. Algo similar ocurre con otros rasgos del carácter —como la generosidad y la modestia—, que son útiles o agradables para terceros, cosa que identificamos gracias a la facultad que Hume llama *simpatía* (noción cercana a lo que hoy denominaríamos *empatía*), y que transmite los sentimientos entre las personas. Empatizamos con el placer que otros obtienen de dichos rasgos, y eso nos lleva a aprobarlos también. Para Hume, la moral es simple y llanamente esto: una convención humana verdaderamente práctica con un único objetivo, mejorar la vida de la gente. La virtud es toda cualidad que consideramos útil o agradable en términos sociales, para nosotros o para otros. No guarda relación con los designios de Dios, un plan divino o el más allá.

Con este argumento, Hume dejó aparcada la religiosidad que había profesado en la infancia. Tal y como explicó a Hutcheson: «Prefiero elaborar mi lista de virtudes a partir de *De officiis*, de Cicerón, que de *Whole Duty of Man*». Con todo, y a pesar de hacerlo a regañadientes, al final también modificó este volumen del *Tratado*, tal y como había hecho con los anteriores, para que fuera menos ofensivo para el estamento religioso. Le dijo a Hutcheson: «Voy a seguir vuestro consejo de alterar la mayoría de los pasajes que habéis juzgado inoportunos desde el prisma de la prudencia, aunque

debo decir que no os tomaba por alguien tan delicado. A menos que uno tome el hábito o se dedique activamente a la educación de los jóvenes, no creo que su reputación dependa de las especulaciones de índole filosófica, tal y como el mundo está constituido hoy día»[77].

Como la mayoría de autores bisoños, Hume estaba de lo más orgulloso de su creación cuando esta salió a la luz, pero pronto empezó a arrepentirse de haberla publicado. Ya en la primavera del año 1751 comentó a los amigos lo siguiente: «Me dejé llevar por el ímpetu de la juventud y la invención al querer publicarla con tanta rapidez. Es normal que una empresa de tal magnitud, planeada a los veintiuno y terminada antes de los veinticinco, tenga tantos defectos. He renegado de mi premura cientos de veces»[78]. Al cabo de unos pocos años, admitió: «El aura de certidumbre que impregna el libro, y que puede atribuirse al ardor de la juventud, me desagrada tanto que no puedo contener las ansias de revisarlo»[79]. Nunca cambió de opinión sobre este asunto. Durante la vida de Hume, siempre que se publicó una recopilación de sus escritos, el *Tratado* se omitió por completo. Al final de su vida, redactó una nota para una nueva edición en la que pedía que, «por lo que respecta a sus opiniones y principios filosóficos», solo se tuvieran en cuenta los escritos filosóficos publicados después de «esa obra pueril»[80]. Esta petición, por supuesto, ha sido ignorada de forma persistente y descarada por los estudiosos modernos. De hecho, la nota de Hume se ha desechado incluso por ser «una manifestación póstuma de un inválido enojado»[81]. Aunque esto es una clara injusticia, es cierto que Hume no llegó nunca a abjurar de las nociones que contemplaba en el *Tratado*. Al contrario, siempre admitió que «la mayoría de los principios» de sus obras filosóficas como adulto eran los mismos que en el *Tratado*, y que las obras posteriores se limitaban a enmendar «algunas negligencias en el razonamiento y otras tantas en la expresión»[82]. Pese a que Hume lamentara más tarde el estilo ininteligible y el «aura de certidumbre» de su primer libro, fue escéptico hasta el final.

La decepcionante acogida del *Tratado* hizo que Hume reconsiderara su rumbo literario y virara con presteza al ensayismo. Dejó a un lado la argumentación densa y compleja de la primera obra y se autoproclamó «embajador del saber en tierras del diálogo», con el fin de dar a conocer los frutos de la filosofía, la literatura y la historia a un público más amplio[83]. Este cambio de género no se debió solo a un deseo de obtener fama o fortuna. Si su auténtico propósito hubiera sido hacerse muy famoso, los temas que decidió tratar en sus ensayos y las impresiones que en ellos expresaba habrían sido malos compañeros de viaje. En realidad, creía que los académicos y el público cultivado se beneficiarían de vías de comunicación más francas. Igual que la filosofía podía proporcionar valor a las conversaciones en salones, clubs y tabernas, también creía que «el saber ha salido perdiendo al quedar recluido en universidades y salas de estudio, privado del mundo y de la buena compañía». Al fin y al cabo, si la experiencia en el mundo real es la única fuente fiable de conocimiento sobre los humanos y sobre el mundo que nos rodea, la filosofía no puede disociarse de «la vida y la conversación informal»[84]. El género ensayístico, que ese mismo siglo había cobrado buena fama gracias a Joseph Addison y Richard Steele, parecía el medio perfecto para su tarea conectiva. Sin embargo, Hume transformó este género a menudo anodino imprimiéndole la profundidad y el cariz polémico que le caracterizaban.

El primer volumen de *Ensayos morales y políticos* de Hume apareció en 1741. Los textos versaban mayoritariamente sobre cuestiones políticas, con el tema subyacente del peligro de dejarse llevar por los partidismos. Según Hume, «las facciones subvierten el gobierno, despojan a las leyes de cualquier eficacia y gestan las enemistades más atroces entre los hombres de la misma nacionalidad, cuando estos deberían ayudarse y protegerse mutuamente». Así pues, en sus ensayos atacó las opiniones y razones partidistas de todos los bandos —las coaliciones *Court* y *Country*[85] del siglo XVIII, a

whigs y *tories*, e incluso a republicanos y monárquicos— con el objetivo de impartir una «lección de moderación en todos los debates políticos»[86]. El celo religioso también fue objeto de la ira de Hume, algo que, dicho sea de paso, tal vez fuera predecible. En varios ensayos enfatizó la manera en que la «superstición» religiosa (en esencia, el catolicismo) «amansa y vuelve abyectos a los hombres, y los convierte en carne de cañón para la esclavitud», mientras que el «entusiasmo» religioso (en esencia, las premisas más rigurosas del protestantismo) «genera trastornos de lo más crueles» a medida que avanza a lo largo y ancho del mundo. Alegaba que las sectas cristianas habían «engendrado un espíritu de persecución» que había resultado ser «un veneno para la sociedad y la fuente de las facciones más enrocadas de los diversos gobiernos»[87]. No contento con demostrar que la religión es superflua para la filosofía y la moral, había comenzado lo que con el tiempo se convertiría en un proyecto vital: señalar sus efectos nocivos.

El año siguiente Hume publicó un segundo volumen de ensayos, entre los que cabe destacar «El epicúreo», «El estoico», «El platónico» y «El escéptico». En vez de analizar de forma mordaz las sectas filosóficas antiguas de los diversos títulos, los ensayos sopesaban con viveza los alicientes y defectos de cuatro concepciones de la buena vida: la vida de placer, de virtud, de devoción religiosa y de escepticismo[88]. El ensayo sobre la vida escéptica es más largo que los otros tres juntos, y es el que despierta más afinidad en Hume. Aunque el escepticismo se asocia frecuentemente al nihilismo y la insensibilidad, Hume sugiere que en realidad tiende a la paz interior, la humildad intelectual y el afán por hacerse cada vez más preguntas. El ensayo también indaga en el método para alcanzar la moderación, el equilibrio y el humanismo de los escépticos, para lo cual recomienda «prestar especial atención a las ciencias y las artes liberales»[89].

Hume había formulado una premisa parecida en el primer ensayo del primer volumen, «De la delicadeza en el gusto y la templanza en la pasión», una de las joyas más infravaloradas de su obra. La hipótesis principal de este trabajo es que el secreto de la felicidad está en cultivar las artes liberales porque, en primer lugar, una persona de gusto refinado puede «confiar

su felicidad a los objetos que le convengan», dado que «tenemos la oportunidad de escoger qué libros leemos, en qué actividades de ocio participamos y con quién nos relacionamos». Aquel que disfruta genuinamente con un buen libro o charlando con un buen amigo, por ejemplo, tiene muchas más posibilidades de encontrar la felicidad que aquel que desea fama y riquezas en abundancia. Además, sostiene que «un gusto delicado es preferible al amor y la amistad, al permitirnos ser selectivos con las personas», puesto que «quien tiene bien asimilado el saber de libros y hombres solo se regocija en compañía de unos pocos»[90]. En otras palabras, las personas de gusto refinado son más diestras a la hora de discernir quiénes comparten sus opiniones y preferencias. Por lo tanto, pueden establecer relaciones más profundas y estimables con unos pocos elegidos, tal y como Hume terminó haciendo con Smith. Los *Ensayos* tuvieron una acogida más favorable que el *Tratado*, y eso hizo que Hume se planteara reformular los argumentos de este último con un formato más accesible.

Pero antes, entre el verano de 1744 y la primavera de 1745, Hume solicitó la Cátedra de Ética y Filosofía Neumática en la Universidad de Edimburgo[91]. Su vocación y la experiencia con la que contaba encajaban con el cargo a la perfección, pero no lo consiguió. Se quejó de que su candidatura había sido recibida con un «clamor popular», y no obtuvo el nombramiento «a causa del escepticismo, la heterodoxia y otros apelativos perniciosos»[92]. Los fanáticos ya no solo murmuraban. En esta tesitura, incluso algunos de sus viejos amigos, como Francis Hutcheson, se opusieron a él. Lo cierto es que no les faltaban motivos. Se suponía que el titular de la cátedra debía instruir a los estudiantes acerca de «la existencia y la perfección del auténtico Dios, la naturaleza de los ángeles y el alma humana», además de dar clase cada lunes «sobre las verdades de la religión cristiana». Todas eran labores que Hume no estaba capacitado para llevar a cabo. La descripción del puesto en

la universidad preveía que, si un profesor empleaba por error cualquier texto que contuviese «algo contrario a la Sagrada Escritura, a la Confesión de Fe de Westminster o a los buenos modales», se le obligaría de inmediato a «refutarlo para impedir la corrupción de los jóvenes con motivo del error o la impudicia»[93]. En consideración a estos requisitos, hubiera sido increíblemente negligente por parte de la universidad designar a Hume, por no mencionar la hipocresía descarada de este de haber aceptado el cargo. Recordemos que Hume había dicho a Hutcheson que, conforme estaba «constituido» el mundo, la reputación de un individuo no dependía de sus creencias filosóficas, pero él mismo había exceptuado a cualquiera que hubiera tomado el hábito o se dedicase «activamente a la educación de los jóvenes»[94].

Sin embargo, hay indicios posteriores que muestran que, en lo concerniente a la religión, a Hume no le preocupaba mucho esta clase de hipocresía. En 1764, un amigo le pidió consejo acerca del caso de un joven pastor cuya fe religiosa empezaba a tambalearse, y que estaba pensando en abandonar la confesión. Hume le aconsejó que no lo hiciera, ya que para la gente de letras era difícil encontrar una profesión estable. Preguntado por la conciencia del jovenzuelo, Hume respondió con sarcasmo: «Cuidarse de ser sincero con la gente vulgar y con sus supersticiones sería tenerles en demasiada consideración. ¿Acaso alguna vez se ha tenido por cuestión de honor contar la verdad a niños y dementes? […] Desearía que todavía estuviera en mis manos ser un hipócrita en este aspecto. Las convenciones sociales suelen requerirlo, y la confesión eclesiástica no hace sino acentuar un poco el camuflaje o, mejor dicho, la simulación inocente sin la cual no se puede vivir»[95]. Viendo el resultado de la intentona sobre la cátedra de Edimburgo, es evidente que Hume no había tratado de fingir en absoluto albergar las creencias pertinentes. Como veremos, Smith fue mucho más hábil a la hora de ocultar sus verdaderas opiniones.

En cualquier caso, cuando le descartaron para el puesto de catedrático, Hume se fue cerca de Londres para ser preceptor del «enajenado» marqués de Annandale, cuya demencia le fue reconocida legalmente unos años des-

pués de que el filósofo dejara el cargo. Por culpa de las maquinaciones del guardián del marqués, fue relevado de la tutela al cabo de un año. A continuación, el periplo profesional de Hume dio un nuevo e interesante tumbo. Se embarcó en una expedición militar menor en la costa oeste de Francia como secretario de un pariente lejano, el teniente-general James St. Clair. (En un principio, la destinación de la expedición era Canadá, pero las aventuras en ultramar naufragaron por culpa de demoras burocráticas y vientos desfavorables.) Sea como fuere, la expedición de St. Clair debe clasificarse como uno de los eventos menos trascendentes de la guerra de Sucesión austríaca. Fue poco más que una distracción ideada con el fin de atraer a las tropas francesas lejos de la pelea encarnizada de Flandes. Además, la logística del ministerio en Londres fue una chapuza, y la incursión se produjo demasiado tarde dentro de la estación para las campañas bélicas como para tener un efecto decisivo. Aun así, a buen seguro el futuro historiador aprovechó la oportunidad de presenciar el arte de la guerra de primera mano.

Con treinta y seis años, Hume todavía no tenía una profesión estable que pudiera financiar sus anhelos de filosofar y escribir. En una carta a Henry Home, fue desechando las principales opciones una por una: ya era demasiado mayor para emprender la carrera de derecho o entrar en el ejército; consideraba engorrosa la idea de ser tutor y acompañar a su discípulo en sus viajes; pensaba que los cargos políticos eran demasiado inseguros; sería un mal cortesano; y, como le dijo a Home abiertamente: «Aborrezco la Iglesia». Por lo tanto, tras muchos titubeos, vio claro que tenía pocas opciones aparte de «continuar siendo un pobre filósofo para siempre»[96].

De regreso a Ninewells en otoño de 1747, Hume puso manos a la obra para completar la obra que había iniciado siendo preceptor de lord Annandale, *Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano* (después cambiado por *Investigación sobre el conocimiento humano*, conocido popularmente como

la *Primera investigación*). En esencia, este libro readaptó el primer libro del malogrado *Tratado* —sobre los límites de la razón humana— a un formato más accesible. Si en el *Tratado* Hume se había recreado en cada mínimo detalle y dificultad que pudo encontrar, en la *Primera investigación* fue directo al grano, tratando la filosofía con un lenguaje claro y seductor. Al parecer, quedó satisfecho con el resultado: «Recortando y simplificando las cuestiones, las podré representar de una forma mucho más completa»[97]. En muchos aspectos era también una obra más audaz que el *Tratado*, posiblemente porque Hume sentía que tenía muy poco que perder tras fracasar con la cátedra en Edimburgo. Debió de pensar que, si iba a tener una reputación de sacrílego, era mejor ganársela[98]. En el *Tratado*, Hume había sustraído los pasajes más susceptibles de ofender al estamento religioso, pero en la *Primera investigación* dejó el ideario intacto. El ensayo incendiario sobre los milagros es casi con total seguridad el análisis más famoso sobre la materia en toda la historia de la filosofía, y es improbable que haya otro fragmento en toda la producción de Hume que haya provocado tantos comentarios e improperios.

Resumiendo, el argumento es el que sigue. Hume define los milagros como una violación de las leyes de la naturaleza, entendida como la experiencia uniforme que se ha adquirido acerca de su funcionamiento. Algunos ejemplos de milagros —con este significado— pueden ser el hecho de separar los mares, andar por la superficie del agua o resucitar de entre los muertos. Según dice, cuando oímos o leemos que ha acaecido un milagro así, deberíamos ajustar nuestras creencias a la estricta evidencia, tal y como haríamos si se tratara de una noticia sobre un hecho real. Como el supuesto milagro (por definición) incumple toda nuestra experiencia vivida, la evidencia a su favor debería ser irrefutable para poder determinar su credibilidad. Al evaluar un testimonio, habríamos de considerar la inteligencia, la personalidad y los motivos de quien nos informa, así como las circunstancias en que se presenció el susodicho milagro; si esa persona lo observó en directo; cuánto sabe y cuánta experiencia tiene en esta clase de hechos; si es honesto, imparcial y un juez neutral o si tiene motivos de peso para engañar-

nos; si relata lo que vio de manera dubitativa o si, por el contrario, realiza afirmaciones categóricas demasiado a la ligera; cuánta gente contempló este presunto milagro; y si hay otros testigos que contradigan el testimonio en cuestión. Precisamente, en cuanto hayamos valorado todas estas consideraciones, Hume sostiene que los indicios a favor del milagro siempre quedarán eclipsados por los que hablan en contra, es decir, lo que la experiencia nos dice del funcionamiento de la naturaleza. Manteniendo su escepticismo hasta el final, Hume no afirma en ningún momento que los milagros no puedan existir. Confirmar su inviabilidad sería casi tan dogmático como confirmar su existencia. Solo deduce que nunca es razonable fiarse del relato de un milagro.

Como si este ataque incisivo a uno de los cimientos de la religión no fuera suficiente, en el siguiente ensayo Hume pone los ojos en el argumento filosófico primordial en su época para la existencia de Dios: el argumento de la creación. La esencia de esta premisa es que el mundo es tan complejo, y que sus partes encajan tan perfectamente, que debió haber tenido un creador, y que este tuvo que ser un Dios omnisciente, omnipotente y benevolente. En el siglo XVIII, este razonamiento era tan común en Gran Bretaña que la mayoría de intelectuales aceptaba su validez sin pensárselo dos veces. No obstante, Hume defiende que inferir la existencia de un creador a partir del aparente orden del universo sería precipitarse, a tenor de las pruebas. Por boca de Epicuro, expone que al deducir una causa por sus efectos debemos amoldar la primera a los segundos, y no podemos deducir nada más de la causa que lo que percibimos en el efecto. Por consiguiente, solo deberíamos atribuir a Dios el grado de omnisciencia, omnipotencia y benevolencia que se desprende de su creación. En consideración a las incontables calamidades y maldades del planeta, cuesta imaginar que su creador pudiera ser increíblemente omnisciente, omnipotente y benevolente. Tampoco podemos dar un bandazo y usar la causa deducida para predecir cualquier efecto. Por ejemplo, si nos basamos en la experiencia, no hay nada que nos permita suponer que la aparente bondad de Dios conlleve la existencia de un más allá en que se recompense a los virtuosos y se castigue a los pecadores. La única

experiencia que poseemos es la de este mundo, y en este no hay nada que nos indique que existe algo más allá. Llegado a este punto, Hume vuelve a esquivar una conclusión dogmática: no proclama que Dios no exista ni que el universo carezca de creador. Sin embargo, del hilo argumental se deriva que la tesis de la creación no nos cuenta nada nuevo del mundo, ni nos da ningún motivo para pensar o actuar de forma distinta a como lo haríamos conforme a nuestra experiencia. En esencia, es una hipótesis inservible.

Esta obra era la más audaz de Hume hasta la fecha, no solo por el contenido, sino porque llevaba su nombre. El *Tratado* y los dos primeros volúmenes de los *Ensayos* se habían publicado de forma anónima, una práctica común en la época[99]. Algunos amigos de Hume, incluyendo Henry Home, pensaron que el texto era demasiado «imprudente». Aun así, Hume manifestó lo siguiente: «No sé qué consecuencias conlleva en la actualidad ser un infiel, especialmente si la rectitud del hombre es irreprochable en todos los demás aspectos»[100]. En un primer momento, los *Ensayos filosóficos* no obtuvieron mucho más eco que el *Tratado*, pero las reacciones comenzaron a multiplicarse en la década de 1750. Incluso se hicieron varios intentos de refutar la argumentación de Hume en lo que atañe a los milagros, práctica que se ha prolongado hasta nuestros días.

Ese mismo año, Hume continuó alimentando la controversia publicando otro breve compendio de ensayos —que volvió a rubricar con su nombre—. En él, continuó el roce con las vacas sagradas de los dos partidos políticos. Apoyándose en las premisas que ya había desarrollado en el *Tratado*, puso en entredicho la noción defendida por los *whigs* del «contrato original», según la cual el poder político legítimo radica exclusivamente en el consentimiento del pueblo —expresado en la forma de un pacto social—, y la doctrina de los *tories* de la «obediencia pasiva», según la cual el poder político es sagrado y, por lo tanto, inviolable[101]. Al existir por aquel entonces una mayoría intelectual *whig*, Hume se sintió especialmente orgulloso del primero de los ensayos, que describió así: «Es una refutación concisa pero completa de los sistemas políticos de [Algernon] Sydney, [John] Locke y los *whigs*, que más de la mitad de los filósofos de la nación han adoptado de

forma implícita durante casi un siglo, a pesar de ser, en mi humilde opinión, sencillamente aberrantes desde el punto de vista de la razón y la costumbre de las naciones»[102]. Para más inri, tenía previsto incluir un ensayo sobre la sucesión protestante, es decir, la exclusión de los Estuardo del trono de Inglaterra tras la muerte de la reina Ana. Solo habían pasado tres años desde el levantamiento jacobita de 1745, y era todavía una cuestión candente, pero Hume quería «tratar el tema con tanta frialdad y desapego como lo haría con la disputa entre César y Pompeyo. […] Hay quienes han tratado de amedrentarme con las consecuencias de esta franqueza, […] pero no puedo temerle a nada»[103]. Aunque al final los amigos de Hume le persuadieron de no sacar a la luz este ensayo concreto, por lo menos durante un tiempo, lo añadió a los *Discursos políticos* unos años más tarde.

Hume lo sustituyó por el ensayo «De los caracteres nacionales», que los lectores modernos han acogido con mucho más escarnio que el que le valió «De la sucesión protestante» en el siglo XVIII. Es un ensayo que explora la disparidad de caracteres entre la población de las diferentes naciones, y pretende demostrar que las «causas morales», tales como el gobierno, la economía y la religión de una nación, tienen un impacto mayor que las «causas físicas», tales como el clima y el relieve. En una versión posterior del ensayo, al debatir sobre la posible influencia del clima en el carácter de la gente, Hume incluyó una nota a pie de página que ha adquirido gran notoriedad, y con razón. En ella, señala lo siguiente: «Tengo motivos para sospechar que los negros son inferiores a los blancos por naturaleza. Apenas han existido naciones civilizadas de esa raza, ni personas eminentes en conducta y raciocinio». Una muestra formidable de los peligros de confiar en conjeturas personales en lugar de la experiencia, y por cuenta de uno de los empiristas más grandes de la historia[104]. Smith, en cambio, no cometió el mismo error: «Todos los negros de la costa africana […] poseen un grado de magnanimidad que el espíritu mezquino de su amo apenas puede ocultar. La fortuna jamás ha asolado de forma más cruel a la humanidad que subyugando a esas naciones de héroes a la calaña de más baja condición de Europa»[105]. No consta que hubiera entre Hume y Smith ningún debate o desacuerdo público

sobre el tema de la raza. En cualquier caso, desde la perspectiva actual, esta nota al pie constituye una de las pocas máculas reales sobre la personalidad de Hume.

Mientras acababa estas obras, Hume vio truncada otra vez su actividad literaria para servir como secretario de St. Clair en una segunda etapa, esta vez como miembro de una comisión militar a Viena y Turín. Hume insistió a su amigo James Oswald de Dunnikier que la vida de humanista era su «única ambición», pero pensaba que la «oportunidad de ver palacios y campamentos» podía resultar beneficiosa para esa ambición, dado que hacía tiempo que tenía pensado escribir, en su madurez, «un poco de historia»[106]. Este viaje permitió a Hume conocer la vertiente diplomática de los asuntos internacionales, y fue un complemento idóneo para las operaciones militares que ya había presenciado en su primera misión con St. Clair. La crónica de los periplos de Hume, que fue redactada como diario para su hermano, sigue siendo una lectura de lo más amena. El relato de su encuentro con María Teresa, emperatriz del Sacro Imperio Romano Germánico, es una buena muestra de todo el texto:

> Debéis saber que, ante emperadores y emperatrices, uno no se inclina ni se arrodilla, sino que hace reverencias. Así pues, tras departir brevemente con su majestad imperial, tuvimos que andar hacia atrás por una larguísima estancia mientras hacíamos reverencias. Corríamos el riesgo de chocar entre nosotros y caer patas arriba. Al vernos en tales apuros, nos gritó: «*Allez, Allez, Messieurs, sans ceremonie: Vous n'etes pas accoutumés a ce mouvement et le plancher est glissant*». [«Deprisa, deprisa, señores, no es necesaria tanta pompa: no están acostumbrados a desplazarse así, y el suelo resbala»]. Nos sentimos de lo más agradecidos por su comprensión, sobre todo mis compañeros, que eran sumamente recelosos de que yo mismo les cayera encima y les aplastara[107].

Sobra decir que, entonces, Hume ya había adquirido la corpulencia por la que hoy es reputado.

Como recuerda Hume en *Mi vida*, los honorarios que percibió en contraprestación por esos nombramientos como secretario le procuraron una relativa estabilidad financiera. Había logrado amasar, según comentó, «una fortuna» que le confería autonomía total, aunque la mayoría de sus amigos solían sonreír cuando lo decía. De esta manera, en lo sucesivo fue capaz de destinar buena parte de las energías a su carrera literaria[108]. Hasta ese momento no había estado cruzado de brazos, pero la década siguiente fue la más productiva de su vida. Entre 1749 y 1759, Hume elaboró un borrador de *Diálogos sobre la religión natural* y publicó *Investigación sobre los principios de la moral*, una parte sustancial de *Discursos políticos*, otra recopilación de ensayos —que incluía *Historia natural de la religión*— y los cuatro primeros tomos de la *Historia de Inglaterra*. El conjunto de estas obras le convirtió en el escritor más afamado —o el más difamado, en función del punto de vista de cada uno— de Gran Bretaña. Además, fue la primera década de la amistad con Smith.

CAPÍTULO 2

EL ENCUENTRO CON HUME (1723-1749)

Aunque Hume ha tenido una influencia y adquirido una importancia sin parangón dentro de la historia de la filosofía, seguramente Smith es el más conocido de los dos fuera de los círculos académicos. Su silueta adorna billetes y corbatas, y su nombre se ha convertido en sinónimo del capitalismo de libre mercado. *La riqueza de las naciones* es uno de los libros más populares que se hayan escrito —si bien no se encuentra entre los más leídos ni inteligibles. Es improbable que un primer ministro del Reino Unido lleve siempre en el maletín un ejemplar del *Tratado* de Hume, pero Margaret Thatcher afirmó llevar siempre uno de la segunda y brillante obra de Smith. Dicho esto, la vida de Smith no fue de una gloria excepcional. No brilló tanto como Hume y sus escritos fueron menos controvertidos. No obstante, gozaba del afecto y el respeto de sus coetáneos y, para muchos, solo tuvo la pega de ser amigo de Hume. Sus ideas han tenido tanta o más influencia en la vida corriente que las de cualquier otro pensador, anterior o posterior. Aunque Robert Heilbroner, un sensacional historiador económico, agrandó el discurso para causar más impresión, no iba del todo desencaminado al afirmar que «Smith […] dibujó por primera vez la sociedad moderna. Occidente pasó a ser el mundo de Adam Smith, y la lectura de su discurso se recetó a generaciones enteras»[109].

Smith nació en junio de 1723 en el pequeño pueblo portuario de Kirkcaldy, ubicado al otro lado del fiordo de Forth, en la orilla contraria a la de Edimburgo, donde Hume —que contaba doce años— estudiaba en la universidad[110]. Su padre, también llamado Adam Smith, había sido un agente de aduanas acomodado. De hecho, el joven Smith acabó dedicándose a lo mismo en sus años postreros. No obstante, su padre falleció antes de que él naciera. Así pues, al igual que Hume, Smith creció sin padre. Lo crio su madre, Margaret Douglas, que también era una presbiteriana extremadamente devota, como la madre de Hume. Smith era hijo único y, también como Hume, fue soltero durante toda la vida[111]. (En realidad, sorprende la cantidad de filósofos canónicos que nunca contrajeron matrimonio: Platón, Tomás de Aquino, Thomas Hobbes, René Descartes, John Locke, Benedicto de Spinoza, Isaac Newton, Gottfried Leibniz, Voltaire, Immanuel Kant, Edward Gibbon, Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche y Ludwig Wittgenstein son algunos otros nombres ilustres que podrían añadirse a la lista. De aquí el apunte de Nietzsche de que los auténticos filósofos nunca se casan, y que Sócrates solo lo hizo con ironía[112].) Sin hermanos ni otros parientes consanguíneos, cuando fue adulto Smith acudió a su madre para consolidar una especie de estabilidad doméstica. Al final, vivió apenas seis años más que ella, y tras su muerte afirmó lo siguiente: «Me amó más de lo que lo ha hecho o vaya a hacer nunca nadie»[113].

Smith estudió en la maravillosa escuela local de Kirkcaldy e ingresó en la Universidad de Glasgow en 1737, a los catorce años. Como tenía un nivel de latín lo bastante avanzado pudo saltarse el primer curso, y se inscribió en las asignaturas típicas de la época: Griego, Lógica, Metafísica, Matemáticas, Filosofía Natural, Ética y Jurisprudencia. Los dos últimos cursos devinieron capitales en la futura carrera de Smith, y fueron impartidos precisamente por Francis Hutcheson, a quien más tarde designó «el inolvidable Dr. Hutcheson»[114]. Algunos especialistas citan este tributo de manera casi com-

pulsiva, pero en realidad Smith concibió el epíteto para referirse a Hume, su «inolvidable amigo», poco después de su muerte, y no lo aplicó a su maestro hasta más tarde[115]. Además, no está del todo claro que Hutcheson fuera siquiera el profesor que Smith tenía en más alta estima, pues se dice que sus «intereses principales» en Glasgow fueron las matemáticas y la filosofía natural,[116] y quienes impartían estas asignaturas eran Robert Simson y Robert Dick, ambos tenidos por maestros excelentes. De hecho, acabó entablando amistad con Simson, a quien tenía por uno de los «matemáticos más grandes […] de la época»[117].

Tras tres años en Glasgow, Smith pasó otros seis, de 1740 a 1746, estudiando en el Balliol College de la Universidad de Oxford. A diferencia de la experiencia en Glasgow, en Oxford Smith no sintió ningún entusiasmo por las clases. Más adelante señaló que sus profesores habían «renunciado completamente a fingir que estaban enseñando». Tampoco cabe duda de que se refería a Oxford al apuntar que las universidades mejor financiadas muchas veces eran «santuarios en los que métodos desfasados y prejuicios obsoletos encontraban cobijo y protección una vez habían sido expulsados del resto de rincones del planeta»[118]. Por el contrario, más entrado en años, Smith llamó a las universidades escocesas, «pese a todas sus deficiencias, los mejores seminarios de aprendizaje de Europa, sin excepción»[119]. Desde que Hume había residido en Edimburgo, el progreso había sido impresionante. A principios del siglo XVIII, las universidades de Glasgow, Edimburgo, Aberdeen y St. Andrews aún eran pequeñas y poco conocidas, y se ocupaban más que nada de instruir doctrinas teológicas anticuadas en latín. No obstante, a mediados de siglo habían crecido tanto en términos de tamaño como de calidad, y habían empezado a enseñar acerca de una amplia variedad de disciplinas vanguardistas, generalmente en inglés[120]. En las décadas de 1750 y 1760, el propio Smith contribuyó al desarrollo de la Universidad de Glasgow como profesor y rector.

En la primera carta de Smith que ha pervivido hasta nuestros días, con fecha de agosto de 1740, comentó con sorna: «Si alguien enferma en Oxford por un exceso de estudio, será culpa suya, dado que no hay más obliga-

ciones que rezar dos veces al día e ir a clase dos veces a la semana»[121]. En consecuencia, dedicó buena parte del tiempo al estudio autodidacta, como Hume en sus años posuniversitarios. Irónicamente, Smith sí enfermó en Oxford por estudiar demasiado. El rigor con el que se autoimponía las tareas le produjo una especie de crisis nerviosa en 1743-1744 parecida a la que Hume padeció durante su propia formación[122]. Al parecer, durante esta etapa los principales intereses de Smith cambiaron, y pasaron de las matemáticas y las ciencias al «estudio de la naturaleza humana en todas sus derivaciones y, en particular, la historia política de la humanidad»[123]. Abandonó Oxford en agosto de 1746, tal vez por culpa del sentimiento antiescocés que se instaló en la universidad después del levantamiento jacobita del año anterior. Parece que se marchó «disgustado»[124].

Smith había obtenido la plaza en el Balliol College de Oxford en virtud de la Snell Exhibition, una beca concebida para ayudar a los jóvenes escoceses que deseaban ordenarse pastores de la Iglesia anglicana y volver a Escocia para difundir el mensaje[125]. Sin embargo, este requisito y las sanciones por incumplirlo habían desaparecido en la época de Smith, y el joven tampoco mostró ningún interés en tomar el hábito, a pesar del empeño de su madre en que lo hiciera[126]. Apenas sabemos nada sobre la fe de Smith en su juventud. Hume fue sincero, al menos con sus amigos, sobre la temprana pérdida de fe, pero Smith siempre se mostró reservado respecto a esta cuestión, y no ha llegado a nuestros días ninguna carta suya anterior a la estancia en Oxford. Pero, como veremos a continuación, el primer texto destacable de Smith data de sus días en Oxford, y denota tendencias claramente escépticas.

Fue mientras Smith estaba en Oxford que los caminos de nuestros dos protagonistas se cruzaron por primera vez, por decirlo de alguna forma. Pese a que el *Tratado* de Hume tuvo una aceptación bastante peor de la que él había esperado, a comienzos de 1740 sí tuvo al menos un lector adepto: Smith. Según parece, Smith dijo o hizo algo que levantó las sospechas de los catedráticos inflexibles de Balliol, pues un día estos entraron en su habitación sin avisar y le encontraron absorto en la lectura de la obra de

Hume. Naturalmente, los «reverendos inquisidores arrebataron el libro herético al joven filósofo y le regañaron con severidad»[127]. La anécdota parece demasiado buena para ser cierta, pero se ha atestiguado con bastante certeza. El primer relato apareció en *Monthly Review* en 1797, y fue suscrito por John Leslie, un matemático y científico que conoció muy bien a Smith. De hecho, Smith tenía a Leslie en tanta consideración que lo contrató para que ejerciera de tutor de David Douglas, su pariente vivo más cercano (hijo de un primo) y, a la sazón, heredero[128]. La anécdota volvió a aparecer a mediados del siglo XIX de la mano de John Ramsay McCulloch, economista y director de *The Wealth of Nations*, que juraba que contaba con las «mejores garantías», y John Strang, un experto en la historia de Glasgow, que afirmó que Smith contaba la historia en los clubs de la ciudad[129]. Strang también sugirió que la «brusquedad» con la que se le trató en Balliol le ayudó a decidir no hacerse pastor[130]. Salta a la vista que este episodio no pudo aumentar su afecto por los profesores ni socavar su atracción por el pensamiento de Hume.

No sabemos cómo consiguió Smith el indecoroso libro, ni cómo supo del mismo. Hume publicó el *Tratado* —y mantuvo correspondencia acerca de él con el maestro de Smith, Hutcheson— cuando Smith estaba acabando los estudios en Glasgow, así que puede que Smith diera con la obra incluso antes de llegar a Oxford[131]. Quizá es más probable que leyera primero *Ensayos morales y políticos*, publicados durante los primeros años de Smith en Oxford, y que esto le llevara hasta el libro anterior, el *Tratado*. Al fin y al cabo, los *Ensayos* eran mucho más populares que el *Tratado*, y podrían haber llegado a oídos de Smith gracias a un amigo en común, James Oswald de Dunnikier, que recomendó a los cuatro vientos la lectura de Hume y de sus ensayos en cuanto estos fueron publicados[132]. De igual modo, no sabemos qué le parecieron a Smith las ideas de Hume al descubrirlas por primera vez. Seguramente sería exagerado decir, como hace Nicholas Phillipson, que, «mientras estaba en Oxford, Smith se convirtió en un perfecto discípulo de Hume». Sin embargo, hay una prueba concluyente para pensar que, en aquel momento, sus opiniones se emularon a las de Hume en varias facetas

importantes (prueba que, por extraño que parezca, Phillipson no cita para sustentar la hipótesis): el primer libro de Smith que ha pervivido hasta hoy[133].

En los años en Oxford, Smith compuso una obra brillante titulada *The Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquiries* (*Los principios que rigen las investigaciones filosóficas*, en adelante, los *Principios*), compuesta por tres ensayos de temática relacionada[134]. El primero, el mejor y más extenso de los tres, analiza la historia de la astronomía desde las sociedades primitivas hasta el siglo XVIII. El segundo trata del estudio de la física en la Edad Antigua, y de la naturaleza y la relación entre la tierra, el agua, el aire y el fuego, y el tercero discurre sobre la «lógica y la metafísica antigua», que hace referencia a cómo y por qué clasificamos las cosas, con especial atención a las ideas de Platón. La obra no se publicó hasta cinco años después de la muerte de Smith, cuando Joseph Black y James Hutton, amigos y albaceas literarios del autor, la incluyeron en *Ensayos filosóficos*, la compilación póstuma de Smith. No obstante, Smith completó el grueso de los *Principios* antes de los veintitrés, cuando era incluso más joven que Hume al componer el *Tratado*. Smith la describió más tarde como una «obra pueril», igual que Hume con el *Tratado*, y admitió que tal vez podía haber «más finura que solidez en algunas partes»[135]. Pero, a diferencia de Hume, Smith jamás abdicó de su primer libro, sino todo lo contrario. Conservó los *Principios* cuidadosamente, y se cercioró de que fuera uno de los pocos escritos no publicados que sobrevivieran a su deceso. También lo fue retocando a lo largo de los años. En algún momento entre 1749 y 1758, añadió un apartado sobre Newton en el primer ensayo, y es posible que al final de su vida revisara la obra de nuevo[136].

Los *Principios* son una manera excelente de adentrarse en el pensamiento de Smith, no solo cronológicamente, sino también en términos de te-

mática y razonamiento. Como indica el título de la obra, el verdadero interés de Smith no era tanto la materia de los ensayos —la astronomía, la física y la lógica—, sino el funcionamiento de la naturaleza y la psicología humana, siguiendo la línea de Hume en su *Tratado*. Smith también quita importancia a la razón en general, tanto por lo que respecta a fuerza motivadora como a capacidad. En particular, el primer ensayo recalca ampliamente lo que podríamos llamar el lado «subjetivo» de la investigación científica. Smith opina que las personas se adentran en la ciencia con la esperanza principal de «aplacar la imaginación» mediante una explicación del «caos discordante»[137]. Es decir, los fenómenos raros o desconcertantes —como los movimientos irregulares de estrellas y planetas— nos perturban. Nuestra incapacidad para comprender dichos fenómenos frustra nuestro afán de orden y coherencia y, según Smith, la ciencia nos aporta un medio para aliviar la confusión explicando lo que parece inexplicable. En este sentido, todas las teorías científicas son «meros productos de nuestra imaginación». Más que penetrar en los entresijos de la naturaleza o revelar verdades absolutas, nos hacen sentir mejor[138]. No es que descubramos un orden en el universo, sino que se lo conferimos mentalmente. Sin duda alguna, la tesis de Smith pone en tela de juicio que un descubrimiento científico pueda corroborar de forma definitiva una teoría. Cualquier teoría debe estar sujeta siempre a revisión, incluyendo las leyes del movimiento y de la gravedad de Newton, que en tiempos de Smith ya habían sido «probadas más allá de toda duda […] y habían adquirido la autoridad universal más grande de la historia de la filosofía»[139]. Para Smith, pues, la ciencia es una actividad en permanente evolución, avivada por nuestras pasiones y forjada por la imaginación.

Aunque el enfoque de los *Principios* es más restringido que el del *Tratado*, hay un cierto paralelismo entre ellos: ambas óperas primas son sumamente escépticas con respecto a la facultad y el alcance de la razón humana, y ambas fueron una especie de prolegómeno de obras más preciadas. Es más, en los *Principios* hay alusiones palmarias al *Tratado*, hecho que confirma aún más que Smith ya conocía la obra de Hume cuando vivía en Oxford. La referencia más clara y extendida es una reformulación —con todas

las de la ley— de la tesis de Hume sobre el papel de la costumbre y la imaginación al deducir causas y efectos y rellenar nuestra falta de experiencia. En medio de este debate, Smith menciona la «conexión o, como se le ha llamado, la asociación […] de ideas», una copia cuasi exacta del título del primer capítulo del *Tratado*[140]. No obstante, tal y como hace en los escritos posteriores, Smith no solo adopta las premisas de Hume, sino que las desarrolla. La teoría de la asociación de ideas que Hume había planteado en el *Tratado* pretendía explicar sobre todo nuestras creencias cotidianas sobre el mundo exterior, como la interacción entre las bolas de billar, pero Smith la extiende para explicar la investigación científica. Según Smith, el motivo por el que las opiniones de Ptolomeo fueron desbancadas por las de Copérnico, y estas por las de Newton, es que las teorías más modernas explicaban los movimientos del firmamento con menos «fisuras» o «lagunas» al reproducir los movimientos correspondientes en nuestra mente. Que los *Principios* se basaron en las proposiciones de Hume ha quedado ampliamente demostrado por especialistas modernos, y también fue reconocido justo después de la muerte de Smith. Cuando John Millar, un amigo y antiguo compañero de Smith exalumno suyo, se enteró de que este había salvado la obra de las llamas, expresó su deseo de «ver su talento [el de Smith] de ilustración aplicado sobre la verdadera filosofía de Hume»[141].

La teoría de los *Principios* también trata de plano la religión. En el apartado del ensayo sobre astronomía titulado «Del origen de la filosofía», Smith señala que, pese a que la religión es anterior a la ciencia, nació de forma similar y por causas parecidas. Su conjetura es que, en un estadio más primitivo, las «grandes y terribles» anomalías naturales —rayos, truenos, eclipses, etc.— debieron de intimidar a la gente y provocarle «un respeto parecido al miedo». Del mismo modo, las anomalías naturales más «bellas y agradables», como los arcoiris, debieron de sumirles en un incomprensible «trance de gratitud». Al tener un conocimiento tan pobre del funcionamiento de la naturaleza, los pueblos primitivos eran incapaces de explicar estos fenómenos, así que por instinto los atribuían a los «designios de un poder invisible y creador»[142]. Así, Smith creía que las primeras religio-

nes, y las teorías científicas posteriores, eran productos de la imaginación diseñados para explicar lo inexplicable y apaciguar el ánimo. Los dioses fueron creados por las personas, y no al revés, como consecuencia directa de la ignorancia humana. Además, según Smith, la fe en las deidades tampoco tuvo única ni fundamentalmente su origen en las pasiones positivas, como puede ser la gratitud, sino también en una mezcla de terror y cobardía, que llevó a «la superstición más ruin y pusilánime»[143].

Al final, la sociedad avanzó y la vida dejó de ser tan precaria. Según la hipótesis de Smith, gracias al aumento de la seguridad y del tiempo para el ocio, las personas pudieron complacer su curiosidad de buscar una vinculación entre los diversos fenómenos naturales. En vez de recurrir a un «ser invisible» independiente para explicar sucesos o apariencias, buscaron una explicación global, y así nacieron la filosofía y la ciencia, además del monoteísmo. Smith razona que el deseo de explicar el mundo como un todo coherente fue lo primero que llevó a «la idea de que una mente universal, o un Dios de todos los seres, había formado originalmente ese todo y lo gobernaba por medio de las leyes generales»[144]. Pese a que no insiste en la cuestión, parece que Smith consideraba que esta creencia —es decir, la creencia de que el mundo es un todo coherente que requiere una explicación uniforme— es un producto de la imaginación fruto de los anhelos humanos, tal y como lo eran las supersticiones politeístas y las teorías científicas ulteriores. Por ejemplo, argumenta que los primeros filósofos «descubrieron, o pensaban que habían descubierto», que toda la naturaleza tiene que estar unida por una única cadena[145]. Otra vez vemos que, más que observar el orden en el mundo, se lo imponemos para nuestro propio bienestar espiritual.

Es fácil colegir el motivo por el que Smith quitó hierro a esta última parte de su argumentación. El politeísmo era un blanco fácil, pero la idea de que había sido un creador inteligente quien había diseñado un mundo estructurado era uno de los cimientos de la fe religiosa del siglo XVIII, tanto de deístas como de cristianos. Parece ser que Smith no se sintió cómodo poniendo en duda esta idea de manera muy ostensible, ni siquiera en su cuaderno privado, aunque es evidente que en un primer momento la intención

era publicar los *Principios*. De hecho, se ha sugerido de forma plausible que esta «prudencia» es precisamente lo que hizo que esperara a difundir estos ensayos hasta después de morir[146]. Desde luego que Smith no descarta en ningún momento la posibilidad de que haya un mundo estructurado o un creador inteligente. No obstante, toda la obra respira de una aureola deflacionista, y contiene explicaciones psicológicas y sociológicas críticas para aquellas creencias que, en general, se consideraban provenientes de la razón, o incluso de Dios.

Curiosamente, el tratamiento que Smith da a la religión en los *Principios* anticipa de manera casi sobrecogedora las tesis de Hume en *Historia natural de la religión*, publicada en 1757 y probablemente redactada a principios de la década de 1750, unos cuantos años después de que Smith hubiera completado el grueso de los *Principios*[147]. Esa obra también indaga en los orígenes de la religión en la naturaleza humana, halla las raíces de la fe religiosa en una combinación de ignorancia y estados de ánimo como la esperanza y el miedo, más que en la razón, y postula que las religiones primigenias eran politeístas, y que más adelante los filósofos desarrollaron la noción de un único Dios que rige el mundo por medio de las leyes generales. Ambas obras contienen una serie de pasajes análogos que articulan ideas similares, aunque usando términos distintos[148]. Sin embargo, es improbable que Smith influyera a Hume en esta materia, dado que el segundo no supo de la existencia de los *Principios* hasta 1773[149]. Tal vez hablaron de estas cuestiones en misivas que hoy se han perdido, pero parece más factible que sea solo un caso de mentes afines recorriendo caminos paralelos. Aun así, uno se plantea cómo debió de interpretar Smith estos conspicuos paralelismos con Hume cuando este compartió con él *Historia natural de la religión* antes de publicarla[150].

Cuando dejó Oxford con solo veintitrés años, Smith regresó a Kirkcaldy

con su madre. El joven Hume hizo incursiones breves en varias ocupaciones —fue dependiente de un minorista, tutor de un aristócrata y secretario personal en misiones militares y diplomáticas—, pero Smith se convirtió en humanista de forma bastante más directa. En otoño de 1748 le propusieron dar una serie de conferencias en Edimburgo sobre retórica y bellas letras, en parte a instancias de Henry Home, vecino, mecenas y amigo de Hume. Puesto que las conferencias iniciales obtuvieron una buena acogida y adhesión, Smith continuó dando otras por cuenta propia en la ciudad durante dos años. También dio algunas sobre jurisprudencia, y tal vez una sobre historia de las ciencias naturales[151].

En este periodo, seguramente en otoño de 1749, Smith conoció a Hume. En verano de ese mismo año, Hume había vuelto a Edimburgo después de la misión en Viena y Turín, y pasaba los días entre la ciudad y Ninewells. Por desgracia, no se sabe con precisión cuándo se produjo el primer encuentro, ni en qué circunstancias. La única documentación casi coetánea de la que disponemos sobre este hecho son unas anotaciones del anticuario George Chalmers, probablemente escritas tras el fallecimiento de Smith. Estas sugieren que fue durante las conferencias en Edimburgo cuando Smith «conoció a D. Hume, y la amistad entre ellos continuó para siempre», aunque es obvio que esto no nos aporta demasiado[152]. Podemos aventurar que Smith tenía muchas ganas de conocer a Hume, dado que ya conocía sus obras y le interesaban sus ideas. Además, en aquel momento ya tenían múltiples amigos en común que podrían haber preparado el encuentro, como Henry Home y James Oswald de Dunnikier. También es posible que Hume asistiera a alguna conferencia de Smith. En realidad, y conforme a lo que sugiere acertadamente W. R. Scott, es factible que fuera así. Las conferencias eran acogidas por la Philosophical Society de Edimburgo, de la que Hume era miembro activo y de la que se convirtió al cabo de poco en secretario adjunto[153]. Esta conjetura se ve reforzada por una carta que Hume escribió a Smith prácticamente una década después, en la que le recuerda cuánto éxito habían tenido sus charlas[154]. Por lo tanto, aunque no podemos saberlo a ciencia cierta, es probable que el primer encuentro fuera en una de las pri-

meras conferencias que Smith dio cuando Hume volvió a Escocia, y que se remontan a otoño de 1749.

Vamos a detenernos un poco en este momento, en el primer encuentro entre Hume y Smith, para valorar qué impresión se pudieron causar el uno al otro. Gracias al *Tratado*, a varios tomos de ensayos y a la *Primera investigación*, con treinta y ocho años Hume ya se había labrado una reputación como pensador y escritor distinguido —y de principios impíos. Era alto y robusto, y tenía una presencia física de lo más imponente. Un observador anónimo que lo vio en Turín justo antes de conocer a Smith afirmó que «era de cara ancha y rolliza, y con la boca grande. […] Su corpulencia parecía más propia de un concejal sobrealimentado que de un filósofo refinado. […] Definitivamente, nunca la sabiduría se ha ocultado bajo una apariencia tan cochambrosa»[155]. Pese a todo, este retrato parece algo exagerado; muchos veían el desaliño de Hume con cierto cariño, y él siempre era el primero en hacer mofa de su carnosidad. Si bien Hume ponía sumo cuidado en evitar que en sus escritos se colaran palabras propias del escocés, reconocía que su acento era «pésimo e irremediable»[156]. En cuanto a la forma de ser, parece ser que fue uno de los filósofos más simpáticos de la historia. Aunque su buen humor era limitado, solía ser sincero, amable y alegre, hasta tal punto que quienes se escandalizaban con sus escritos —entre los que no se encontraba Smith— quedaban muchas veces desarmados al encontrarse con él cara a cara. Le gustaba comer, beber, jugar (en especial al whist), y disfrutaba sobre todo con la buena compañía. Como otros tantos que le conocieron de cerca, Alexander Carlyle consideraba «irresistible» cualquier conversación con él, y comentó lo siguiente: «Nunca he conocido a nadie tan alegre y tan proclive a reírse inocuamente»[157].

Smith tenía veintiséis años. Su carrera apenas había despegado y todavía no había publicado nada de su puño y letra[158]. Tenemos pocos datos acerca de su aspecto físico hasta algo más entrado en la edad adulta y, a pesar de lo raro que suena para alguien del siglo XVIII de su importancia, nunca se hizo un retrato. No obstante, partiendo de las descripciones posteriores, era de contorno normal y algo más alto que la media, con una dentadura

prominente y ojos de grandes párpados. Aunque era áspero de voz, gracias a sus años en Oxford hablaba «con gran pureza» el inglés sureño, tan apreciado entre los intelectuales escoceses[159]. Smith era de temperamento comedido y modesto, e indefectiblemente íntegro, a pesar de que sus gestos tenían algo de excéntrico. Por lo que parece, tenía un aire ensimismado y la costumbre de mascullar y sonreír a solas, incluso durante las misas[160]. El vocablo que aparece una y otra vez en las descripciones del porte de Smith es el de «ausente». James Boswell, por ejemplo, lo define como «un hombre bastante docto, riguroso y ausente», y Dugald Stewart destaca que «solía prestar poca atención a las cosas corrientes y las nimiedades, y a menudo se sumía en un estado ausente»[161]. En su reseña de los círculos intelectuales escoceses, Carlyle lo juzgó así: «Aunque es posible que en saber e ingenio Smith solo fuera superado por David Hume, era harto inferior a este en el arte del diálogo. […] Rodeado de gente, era la persona más ausente que haya visto jamás»[162]. (No obstante, Carlyle reconoce que los viajes de Smith por el extranjero en la década de 1760 «le mitigaron parcialmente estas debilidades»[163].)



FIGURA 2.1. Este retrato de Allan Ramsay (1754) es la primera estampa conocida del rostro de Hume. El ilustre bonete en forma de turbante era la última moda de la época. © Galería Nacional Escocesa de Retratos (PG 3521).



FIGURA 2.2. Este medallón fue tallado por James Tassie al final de la vida de Smith (1787). Dugald Stewart comentó esto sobre el mismo: «Refleja la forma exacta del perfil y la expresión general de su rostro». © Galería Nacional Escocesa de Retratos (PG 157).

El aparente contraste entre Hume, sociable y encantador, y Smith, más reservado y distraído, ha suscitado cierto estupor sobre cómo pudieron llevarse tan bien. J. Y. T. Greig, un biógrafo de Hume de comienzos del siglo XX, vio sus diferencias desde un lado positivo, recalcando que «su

amistad fue tan perfecta como lo permitieron sus caracteres tan dispares»[164]. Aparte de que las personas puedan compartir gustos y opiniones y disfrutar de la compañía mutua pese a ser distintas, las diferencias entre Hume y Smith en este aspecto no deben exagerarse. Hume también prefería la compañía de «unos pocos amigos» a los grandes grupos, y a veces exhibía una especie de distracción afable[165]. Por poner un ejemplo, de vez en cuando se quedaba mirando al vacío, costumbre que enervaba a Jean-Jacques Rousseau. Del mismo modo, al margen de las ausencias tan frecuentemente advertidas, Smith tenía un lado muy pragmático. Aparte de ser un profesor de renombre —labor para la que algo de ensimismamiento no resulta una barrera infranqueable—, también fue un gestor de confianza, un tutor aplicado y un funcionario competente. Además, tenía una facilidad pasmosa para hacer amigos. John Rae, un biógrafo decimonónico de su figura, afirmó incluso que «pocos hombres han estado más dotados para entablar amistades que Smith», y señaló que casi siempre «le encontramos junto a un montón de amigos, sacando de su compañía el principal consuelo y regocijo»[166]. Walter Bagehot manifestó lo mismo con la condescendencia que le caracterizaba: «Durante toda la vida acompañó a Adam Smith una especie de bonhomía persistente que agradaba y atraía a quienes le rodeaban»[167].

Independientemente de lo que Hume y Smith pensaran el uno del otro cuando se conocieron, y al margen de las diferencias y semejanzas de carácter, pronto se hicieron amigos íntimos.

CAPÍTULO 3

UNA AMISTAD EN CIERNES (1750-1754)

Además de permitirle conocer a Hume, las conferencias que Smith dio en Edimburgo entre 1748 y 1751 le distinguieron como un profesor y un académico prometedor. En enero de 1751 le ofrecieron un puesto en la Universidad de Glasgow, su *alma mater*, y lo aceptó entusiasmado[168]. Al principio, Smith ocupó la Cátedra de Lógica, cuyo titular acababa de fallecer. No obstante, tenía que completar el ciclo de conferencias en Edimburgo, así que no pudo empezar a dar clases en Glasgow hasta octubre. Por aquel entonces, Thomas Craigie, sucesor de Francis Hutcheson en la Cátedra de Filosofía Moral, se vio obligado a renunciar por culpa de su pobre estado de salud, y Smith no dejó escapar la oportunidad de dar el salto a una disciplina que le agradaba más y, de paso, aumentar un poco los ingresos. Ocupó la Cátedra de Filosofía Moral en Glasgow desde abril de 1752 hasta enero de 1764, casi doce años. Se trataba posiblemente del cargo académico de más prestigio de toda Escocia, por tres razones: por el crédito que Hutcheson le había concedido; porque Glasgow había superado a Edimburgo como capital de los estudios superiores (al menos temporalmente); y por la preponderancia que se daba a la filosofía moral en los planes de estudios de la época[169]. La asignatura de Filosofía Moral ocupaba todo el último año académico de los estudiantes de humanidades, y era la culminación de todo el recorrido universitario. Se suponía que debía ser primordial para moldear las

mentes y los caracteres de ciudadanos y líderes futuros del país[170].

En los tiempos de Smith, el curso de Filosofía Moral solía abarcar bastantes ámbitos. Según John Millar, la asignatura de Smith se dividía en cuatro bloques: teología natural, ética «propiamente dicha», jurisprudencia y economía política[171]. Existe información bastante detallada del contenido de las tres últimas partes del curso. La segunda, sobre ética, consistía básicamente en material después publicado como *La teoría de los sentimientos morales*. La tercera, sobre jurisprudencia, nunca fue objeto de publicación, aunque disponemos de dos —o tal vez tres— blocs con los apuntes que tomaron los estudiantes de sus clases sobre esta materia. La cuarta parte, sobre economía política, corresponde sobre todo al contenido de *La riqueza de las naciones*[172]. En cuanto a las clases iniciales sobre teología natural, Millar cuenta que «versaban sobre las pruebas de la existencia de Dios y sus atributos, y sobre los principios de la psicología en los que se cimienta la religión»[173]. Evidentemente, si tuviéramos acceso al contenido exacto podríamos conocer con mucha más precisión a Smith. Por desgracia, contamos con poco más que la descripción vaga de Millar. Ni en las obras publicadas ni en los manuscritos se hace referencia explícita a «las pruebas de la existencia de Dios y sus atributos». En los *Principios*, Smith indaga sobre «los principios de la psicología en los que se cimienta la religión», pero a estas alturas sería osado conjeturar si trató de inculcar a sus alumnos la visión profundamente escéptica de la obra.

Lo que sí sabemos es que los devotos no sentían especial predilección por el enfoque de Smith en esta parte del curso. Conforme a John Ramsay de Ochtertyre, las enseñanzas de Smith indujeron a los «presuntuosos mozuelos» a «llegar a una conclusión injustificada: que las grandes verdades de la teología, así como los deberes del hombre para con Dios y sus allegados, pueden descubrirse de forma natural, sin ninguna revelación especial»[174]. Smith había firmado la Confesión de Fe de Westminster antes de ocupar el cargo universitario, pero una de las primeras cosas que hizo cuando llegó fue pedir que le eximieran de la obligación habitual de iniciar todas las clases con una oración. Se lo denegaron, pero los devotos quedaron in-

satisfechos igualmente, dado que las oraciones que acabó ofreciendo Smith desprendían un fuerte deje de «religión natural». También se las arregló para suprimir la práctica típica de Hutcheson de convocar a los alumnos los domingos para arengarles «un discurso apropiado para ese día tan señalado»[175]. Según Ramsay, se sospechaba que «los principios de Smith no eran cabales» por la «precaución que tenía al hablar» y por «la compañía que frecuentaba», alusión evidente a su amistad creciente con Hume[176]. Pasado un tiempo, parece que el apego entre Smith y Hume hizo saltar las alarmas entre algunos padres de los alumnos. Théodore Tronchin, un reconocido médico genovés que colaboró con Denis Diderot en la composición de la *Encyclopédie*, envió a su hijo a Glasgow para que estudiara con Smith, pero le advirtió de que, por mucho que lo amara, preferiría verlo muerto antes que adoptando los principios temerarios de Hume[177].

Sin embargo, Smith era un catedrático muy famoso y competente. Millar señaló que «no había nada que se le diera mejor que ser profesor». De hecho, tuvo alumnos que viajaron para estudiar con él desde parajes tan lejanos como Rusia[178]. El discípulo de Smith que alcanzó más fama fue el mismísimo James Boswell, que durante un breve periodo entre 1759-1760 fue hasta Glasgow expresamente para cursar la asignatura de Smith[179]. Boswell fue adepto de Smith durante muchos años, pero ya veremos que su actitud se enfrió bastante a partir de la década de 1770, cuando recibió la influencia de Samuel Johnson y se publicó *Carta a Strahan*[180]. En virtud de todos los servicios que prestó a la universidad, le fue otorgado el doctorado en Derecho en octubre de 1762, hecho que explica por qué sus contemporáneos le llamaban a veces «Dr. Smith». Smith no era muy amigo de estos títulos, y pidió a su editor William Strahan que en la portada de las publicaciones apareciera sencillamente como «Adam Smith, sin ninguna adición anterior o posterior»[181]. En cualquier caso, más tarde Smith rememoró sus años en la facultad de Glasgow: «Sin duda fue la etapa más provechosa y, por lo tanto, la más feliz y venerable de mi vida»[182].

La permuta de Smith por la Cátedra de Filosofía Moral dejó de nuevo vacante la de Lógica, y Hume, a pesar de haber fracasado en su intento anterior de obtener una cátedra en Edimburgo, dio su visto bueno para que lo propusieran como candidato. Entre los que intercedieron para que fuera elegido se encontraban William Mure de Caldwell y Gilbert Elliot de Minto, ambos políticos influyentes y buenos amigos de Hume. En otoño de 1751, Hume viajó al oeste de Escocia para visitar a unos cuantos amigos, incluyendo a Mure y quizá a Smith. Probablemente durante esta expedición germinó por primera vez la idea de opositar al puesto. Sin embargo, como era predecible, surgieron otra vez «las protestas airadas y solemnes del clero», que repelieron el segundo y definitivo intento de Hume de hacer carrera universitaria[183]. La nominación de Hume creó tal conmoción que ocasionó la primera mención de él en la correspondencia de Smith. Su nombre figura en una carta de noviembre de 1751 dirigida a William Cullen, un nuevo colega de Glasgow que había sido nombrado catedrático de Medicina hacía poco y que acabó siendo médico, tanto suyo como de Hume. Smith cuenta a Cullen lo siguiente: «Como compañero, elegiría a David Hume antes que a cualquier otro. No obstante, me temo que la gente no comparte mi criterio, y el interés de la entidad [la universidad] nos forzará a tener en consideración el sentir de la gente». En consecuencia, Smith sugirió esperar a ver su «reacción» ante la candidatura de Hume[184].

Muchos expertos ven en este comentario la primera de las muchas muestras que dio Smith de excesiva prudencia, o incluso timidez, respecto a Hume y su profanidad. J. Y. T. Greig, por ejemplo, se mofa de que «Smith no se había quedado corto con respecto a Hutcheson, el cauto»[185]. Sin embargo, deberíamos tener en cuenta varias salvedades de vital importancia. En primer lugar, aparte de esta carta, que escribió cuando acababa de ocupar el puesto, no poseemos más información sobre las otras gestiones que Smith pudo haber emprendido en relación con la candidatura de Hume. Cu-

llen, destinatario de la carta, acabó respaldando a Hume incondicionalmente, tal y como reconoce agradecido este último en una misiva. John Rae supone que, puesto que él y Smith actuaron de común acuerdo en las fases iniciales del proceso, «es improbable que Smith se quedara atrás en su recolecta de apoyos», aunque admite que «no disponemos de ninguna prueba definitiva»[186]. En segundo lugar, Smith tenía un compromiso con la universidad, no solo con su nuevo amigo, y lo cierto es que Hume no habría encajado en el cargo, tal y como había sucedido en Edimburgo. Smith ya estaba pasando apuros para atenerse a la miríada de obligaciones religiosas que correspondían a los catedráticos en la Escocia del siglo XVIII, así que cabe imaginar que a Hume le habría costado aún más horrores cumplirlas —o las habría cumplido con deshonestidad. Por último, no podemos olvidar la primera parte del comentario de Smith: la manifestación inequívoca de que prefería a Hume como compañero, a quien conocía solo desde hacía dos años, antes que a cualquiera. Esto constituye una prueba rotunda del respeto que tenía ya por Hume, como pensador y como amigo.

Al final, se concedió la Cátedra de Lógica a James Clow. Igual que William Cleghorn, el candidato que le había derrotado en la tentativa por la Cátedra de Ética, Clow era alguien que indudablemente inculcaría en los jóvenes los principios «de la rectitud». Así y todo, parece que ninguno de ellos publicó jamás una obra académica. Ernest Campbell Mossner, biógrafo de Hume, se duele de ello: «Una vez más se impuso la predilección de los círculos académicos por la dignidad mediocre. El profesor Clow de Glasgow fue tan intrascendente como el profesor Cleghorn de Edimburgo. Eso sí, el filósofo más destacado de Escocia nunca consiguió una cátedra de filosofía»[187]. Es emocionante pensar en cómo habría sido la universidad si, contra todo pronóstico, hubieran designado a Hume. Habría sido increíble que dos de las mentes filosóficas más geniales del siglo hubieran coincidido en la facultad de una pequeña facultad provincial, que contaba solo con doce profesores[188]. Y todo esto sin mencionar al otro asalariado de la universidad que hoy ha alcanzado el grado de leyenda: como señala otro biógrafo de Hume, si este hubiera sido seleccionado para la Cátedra de Ló-

gica, Glasgow habría reunido en el mismo pasillo al filósofo (Hume), al economista (Smith) y al inventor (James Watt) más importantes de la era[189].

Por fortuna, nada más cerrarse esta puerta, a Hume se le abrió otra de lo más atractiva. En febrero de 1752, fue nombrado bibliotecario del Colegio de Abogados de Edimburgo, un cargo que entrañaba un sueldo bastante modesto, pero que le dio acceso a una de las mejores bibliotecas de Gran Bretaña, hecho relevante a todas luces. Esto le fue de gran ayuda en su composición de *Historia de Inglaterra*. Pese a ser un «sueldo mísero de cuarenta o cincuenta guineas al año», según palabras de Hume, el puesto fue ocupado por figuras prominentes del siglo XVIII: Henry Home había desempeñado el cargo, y Adam Ferguson lo hizo más tarde. Cuando consiguió el trabajo, Hume no cabía en sí mismo de vanidad, ya que había conseguido vencer por una vez al habitual «fragor violento contra deísmos, ateísmos y escepticismos»[190]. Trabajó en la biblioteca cinco años, y dimitió en enero de 1757 por causas desconocidas.

Poco después de agenciarse el puesto, Hume compró la primera casa: una vivienda en la zona antigua de la actual Old Town (Ciudad Vieja) de Edimburgo, en Lawnmarket. El edificio se llamaba Riddle's Land y, aunque ha cambiado un poco, todavía existe. Al año siguiente, Hume se mudó a un piso del edificio Jack's Land, en Canongate —más al este de la actual Royal Mile—, aunque este ya no está en pie. Dejando de lado un par de visitas a Londres, vivió ahí durante los siguientes nueve años. Hume se había acomodado en Edimburgo, para él, la cúspide de la élite intelectual escocesa. En *Mi vida*, declaró que la ciudad era «un escenario ideal para los hombres de letras». Con poco más de 50.000 habitantes, Edimburgo era la ciudad más grande de Escocia[191]. (La población de Glasgow apenas superaba los 30.000, y ambas eran diminutas en comparación con Londres, que tenía más de 650.000 habitantes.) Aunque el Parlamento escocés se había trasladado a Londres a comienzos de siglo, Edimburgo continuó siendo la capital judicial y eclesiástica de Escocia. Era una de las ciudades más cosmopolitas de Gran Bretaña. Ostentaba una rica agenda cultural y albergaba un colectivo muy unido de literatos extraordinarios, lo cual llevó a Tobias Smollett a

tildarla de «foco de genios»[192]. También era muy sucia, incluso para la época. Los habitantes y todos los animales se agolpaban en un laberinto medieval rebosante de callejones empinados, estrechos y lóbregos. Los orinales se vertían cada noche directamente a la calle, y la inmundicia se quedaba en el suelo hasta que se recogía a la mañana siguiente. El humo de turba y carbón le valió a la ciudad el apelativo *Auld Reekie* (en inglés, «la vieja chimenea»). Sin embargo, para Hume la vitalidad intelectual de la ciudad contrarrestaba colmadamente el mugriento hacinamiento.

Smith, en cambio, pensaba que Edimburgo era «una ciudad muy disoluta», y siempre prefirió la segunda ciudad de Escocia, Glasgow[193]. En el siglo XVIII, Glasgow no se asemejaba ni un pelo al centro industrial sórdido en el que se convirtió con el tiempo. De hecho, sus visitantes eran casi unánimes al describirla como bonita, limpia, espaciosa y ordenada, justo lo contrario de Edimburgo. La ciudad, agazapada en la orilla norte del río Clyde, se distinguía por la universidad, la actividad comercial y la catedral. Bien que la Ilustración escocesa tiende a centrarse en exclusiva en los eruditos de Edimburgo, la vida intelectual de Glasgow no era nada desdeñable[194]. Popular por la calidad de su universidad, y a falta de los organismos judiciales y administrativos de la capital, Glasgow gozaba de un ambiente mucho más estudiantil. La ciudad destacaba por un espíritu mercante ajetreado, gracias sobre todo al comercio transatlántico con las colonias británicas de Norteamérica y el Caribe, siendo el tabaco su máximo exponente. A medida que prosperó la economía de la urbe, esta fue expandiéndose de forma gradual hasta superar a finales de siglo a Edimburgo en número de habitantes. El aspecto de Glasgow que menos satisfacía a Smith era la tendencia de sus ciudadanos a profesar un presbiterianismo evangélico inflexible. Incluso los visitantes del este de Escocia solían recalcar el carácter sombrío y fanático de sus gentes[195].

A principios de la década de 1750, Hume se había afincado en Edimburgo y Smith en Glasgow, por lo que ambos residieron en extremos opuestos del país durante gran parte de los siguientes doce años. No obstante, comprobaremos que se hicieron más amigos pese a la distancia.

La producción literaria de Hume no se vio afectada en absoluto por las mudanzas y los vaivenes profesionales. En 1751 salió a la luz su siguiente obra, *Investigación sobre los principios de la moral* (la *Segunda investigación*). Si la *Primera investigación* había sido una readaptación del primer libro del *Tratado*, esta obra revisaba el tercero. Tanto la *Primera investigación* como la *Segunda* eran más breves, refinadas y concisas que los correspondientes volúmenes del *Tratado*. La descripción de los fundamentos de la moralidad es casi igual, pero hay ciertas diferencias de matiz y énfasis[196]. La *Segunda investigación*, por ejemplo, evoca más a las emociones que el *Tratado*. En la primera obra, Hume había procurado rehuir el lenguaje moralista. Tal y como comentó a Hutcheson, había tratado de pensar y escribir como un anatomista que estudia «los orígenes y principios más recónditos» de la naturaleza humana, más que como un pintor que describe «la gracia y la belleza de sus actos»[197]. En la *Segunda investigación* se esforzó más por combinar ambos enfoques y, además de explicar con acidez en qué consiste la moralidad, también expresó algunos de sus atractivos[198]. Como consecuencia de este afán, la obra se aleja del *Tratado* incluyendo un inventario exuberante de ilustraciones de las diferentes virtudes e imperfecciones, a menudo provenientes de clásicos grecorromanos.

El tercer libro del *Tratado* había expuesto un planteamiento visiblemente mundano de la moralidad, pero la *Segunda investigación* era todavía más ofensiva para la sensibilidad cristiana. En la segunda obra, Hume reitera la tesis primordial de que la moralidad deriva de los sentimientos humanos —no de la palabra o la voluntad de Dios—, pero, además, recalca que la mayoría de cualidades que los devotos tenían por nobles virtudes eran en realidad defectos. En definitiva, si las virtudes son solo rasgos que consideramos útiles o agradables para nosotros mismos o para el resto, en verdad los rasgos fuera de esta categoría no representan la virtud. Hume mete en el mis-

mo saco «celibato, ayuno, penitencia, mortificación, abnegación, humildad, silencio y soledad, además de toda la ristra de virtudes monacales». Según él, estas cualidades «no tienen ningún propósito. No permiten a uno progresar en el mundo, ni le convierten en un miembro preciado de la sociedad. Tampoco le hacen más agradable para la gente ni le enseñan a saber disfrutar en soledad». De hecho, «contradicen todos estos fines deseados, aturdiendo el entendimiento y endureciendo el corazón. En definitiva, nublan la imaginación y turban el ánimo». Hume concluye que todo aquel que no tenga el juicio enturbiado por «el espejismo de la superstición y la falsa religión»[199] debería considerar vicios estas cualidades. Una vez más, Hume destacó que muchas veces la religión era tajantemente dañina, aparte de innecesaria. Poco después de publicarse la obra admitió que era su favorita, y mantuvo esa preferencia hasta el final[200]. En *Mi vida*, Hume declaró —puntualizando que no debería ser él quien juzgara estas cuestiones— que la *Segunda investigación* era, de todos sus escritos «históricos, filosóficos o literarios, indudablemente el mejor»[201].

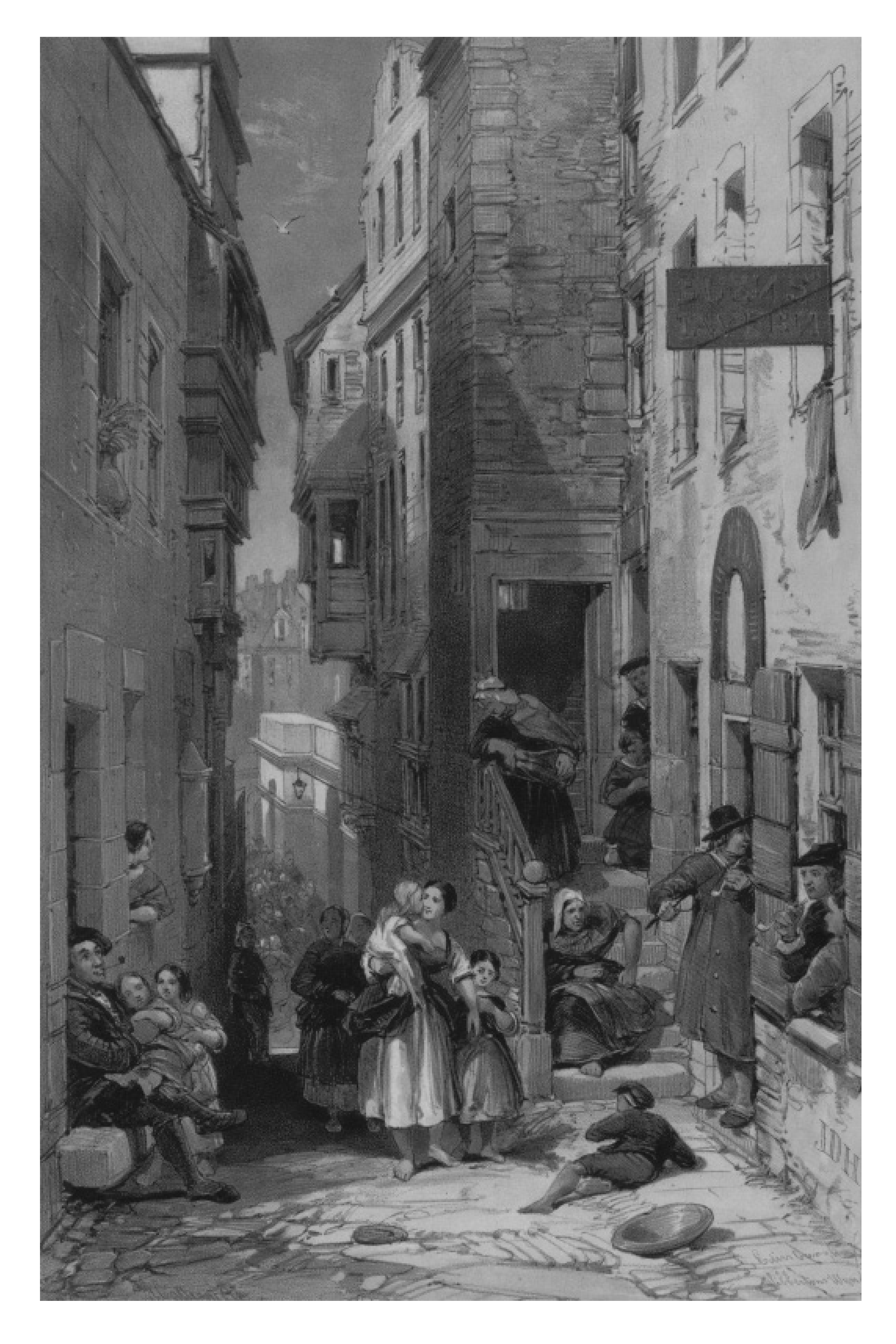


FIGURA 3.1. Escena de una aglomeración en Libberton's Wynd, callejuela empinada que unía Lawn-

market con Cowgate. Aunque George Cattermole la pintó en el siglo XIX, refleja Edimburgo en una época anterior. Al parecer, Hume frecuentaba la taberna trazada a la derecha, con placa Burns' Tavern, cuando todavía pertenecía a su anterior propietario y se la conocía como Johnnie Dowie's Tavern. © Bibliotecas de Edimburgo.



FIGURA 3.2. *En Vista del paseo central en los jardines de la universidad* (*A View of the Middle Walk in the College Garden*) (1762), Robert Paul representa una ancha avenida tras los edificios principales de la Universidad de Glasgow, ubicados en High Street. Las instalaciones de la universidad se atisban entre los árboles de la izquierda, incluyendo la biblioteca —con sus ventanales altos característicos. En el fondo sobresale la catedral de Glasgow. © Museo Hunterian, Universidad de Glasgow.

Al año siguiente, Hume publicó otra recopilación de ensayos, titulada *Discursos políticos*. La mayoría de los ensayos de este volumen —ocho de los doce— se centra en cuestiones relativas a la economía política, como se la llamaba por aquel entonces. La obra no es tan exhaustiva ni detallada como lo puede ser un tratado como *La riqueza de las naciones*, pero hace una serie de reflexiones de lo más convincentes acerca del comercio y la

política comercial, todo ello en un formato diáfano y fácil de digerir. El punto de vista de los ensayos es muy cosmopolita. La mayoría de los tratados económicos de la época buscaban revelar la mejor forma de promover el interés comercial de Gran Bretaña o —lo que para muchos era lo mismo — debilitar el de Francia. No obstante, Hume observaba el mundo con ojos de filósofo e historiador, y ninguneaba los prejuicios y resentimientos entre naciones, que consideraba pueriles. Al empezar, avisa a los lectores de que puede que encuentren sus ideas «raras» o «apartadas del cauce general», y es cierto que la obra es una invectiva prolongada contra el pensamiento económico vigente en ese momento[202]. Muchos argumentos de Hume son la antesala de la obra maestra de Smith: que la verdadera fuente de riqueza de una nación no es el oro, la plata o un balance comercial positivo, sino la productividad de la ciudadanía; que gran parte de los esfuerzos de los políticos para encauzar o controlar las decisiones económicas de la gente son inútiles, o simplemente contraproducentes; que el librecambio beneficia a todas las partes (zonas urbanas y rurales, ricos y pobres, Gobierno y pueblo...); que los mercados libres también se benefician unos de otros a escala internacional; y que es imposible lograr la prosperidad arruinando a los países adyacentes. A continuación, Hume lamenta «el cúmulo de prohibiciones, óbices e imposiciones que todas las naciones de Europa, con Inglaterra al frente, han aplicado al comercio», y que no sirven más que «para frenar el desarrollo y desproveernos, a nosotros y a nuestros semejantes, del beneficio común que aporta el arte y la naturaleza»[203].

No obstante, más que promover el librecambio, el principal interés de Hume era promover el comercio en sí. Las dos costumbres más veneradas en el pensamiento occidental, el republicanismo cívico y el cristianismo, eran propensas a atribuir a comercio, riqueza y lujo cualidades impuras por naturaleza. Para quienes simpatizaban con estas ideas, argumentar que el librecambio trae consigo prosperidad es más una amenaza —para el orden público, la libertad política, la virtud y la salvación— que un estímulo. Contra esta perspectiva, bastante común en el siglo XVIII, Hume iteraba que no hay nada especialmente noble o redentor en la pobreza, ni nada intrínse-

camente impugnable en el lujo. El ensayo básico sobre esta cuestión filosófica tan heterogénea es «Del lujo» (al que más tarde bautizó como «Del refinamiento de las artes»), una de las apologías más resueltas y exhaustivas —aunque sucintas— del orden moderno, liberal y comercial que jamás se hayan escrito. A los que temían que el comercio y el lujo desvían a la gente de las obligaciones más importantes —para con Dios y la patria—, Hume les dice que «las épocas de refinamiento son las más felices y virtuosas». Según él, el comercio promueve la laboriosidad, impulsa el saber en todas las materias y hace a las personas más sociables y humanas. Sostiene que «el progreso, el saber y la humanidad están unidos por una cadena indisoluble, y tanto la experiencia como la razón nos indican que son propios de los periodos más refinados y, como se les denomina habitualmente, más lujosos». Hume también argumenta que el comercio favorece el gobierno libre, dado que permite crear «una clase media, el fundamento más sólido de la libertad pública». En este punto, contradice a los críticos afirmando que el comercio promueve la virtud haciendo a las personas más trabajadoras, inteligentes y humanas, y fortalece la comunidad aumentando su riqueza y haciéndola más libre, estable y estructurada. Además, insiste en que «estas ventajas no van acompañadas de desventajas destacables»[204]. El único peligro del que advierte Hume en los ensayos guarda relación con los efectos del imperialismo y la velocidad con la que crecía la deuda pública, que también anticipa los reproches vertidos por su buen amigo (volveremos a esta cuestión en el capítulo 9).

Discursos políticos tuvo muchos lectores, y cosechó múltiples halagos tanto en Gran Bretaña como en Francia. Más tarde, Hume señaló esta obra como «la única que tuvo éxito desde el momento en que se publicó»[205]. Aunque su fama e influencia se vio eclipsada por *La riqueza de las naciones*, creó de inmediato una impresión tal vez mayor a la de cualquier otro escrito de Hume. De hecho, según estima un economista, «es improbable que ninguna obra sobre economía, exceptuando tal vez *Progreso y miseria* de Henry George, haya estado más en boga»[206].

Como era de esperar, *Discursos políticos* llamó enseguida la atención de Smith. En enero de 1752, solo unos meses después de llegar a Glasgow, Smith contribuyó a fundar la Literary Society. Este colectivo, compuesto sobre todo por catedráticos, con la añadidura de algunos caballeros y mercaderes locales con vocación literaria,[207] se reunía cada semana durante el año académico a fin de debatir sobre las obras de los diversos miembros y otras publicaciones recientes. En la tercera reunión, del 23 de enero, Smith leyó sus «impresiones de los ensayos de David Hume sobre el comercio»[208]. Cuando Smith comentó la obra, apenas hacía dos meses que se había publicado, y la rapidez sugiere que Hume podría haberla compartido con él antes de publicarla[209]. Desconocemos lo que dijo Smith acerca de los argumentos de Hume, pero Dugald Stewart remarca que «la publicación de *Discursos políticos* de Hume en el año 1752 debió de afianzar la ideología liberal que [Smith] se había formado en sus propias indagaciones en política comercial»[210]. Conviene señalar que Smith recitó sus impresiones respecto a los ensayos de Hume a renglón seguido de la controversia por la candidatura de Hume a la Cátedra de Lógica, justo dos meses después de su carta a Cullen sobre la cuestión. Que Smith escogiera esa obra para la primera presentación ante la Literary Society parece reforzar la tesis de Rae de que, al final, se había unido a Cullen para apoyar a Hume. De cualquier forma, habría sido extraño reseñar ante la facultad la publicación de alguien cuya candidatura acababa de impugnar.

Atendiendo a lo que señalan de manera algo incierta los «apuntes de Anderson», Smith también trató sobre los *Discursos políticos* de Hume —en especial, el ensayo «Del interés»— en las clases de jurisprudencia nada más llegar a Glasgow[211]. Sabemos que en las clases posteriores alabó un concepto que Hume esboza en «De la balanza comercial» y «Del dinero» y que recibe el nombre de *mecanismo de flujo-especie*. Según Smith, Hume había demostrado con mucha perspicacia lo «absurda» que resulta la preo-

cupación habitual de perder oro o plata por culpa de una balanza comercial desfavorable. Puesto que los precios y salarios se ajustan automáticamente a la cantidad de dinero en circulación, cualquier intento de restringir la exportación de oro y plata sería contraproducente. Ante sus alumnos, Smith tachó el razonamiento de Hume de «sensacional e ingenioso», aunque le recriminó que hubiera «dado a entender que la opulencia pública consiste en el dinero», una referencia probable a los escritos de Hume sobre el uso de papel moneda en las primeras ediciones de *Discursos políticos*[212]. Basándose en el argumento ingenioso de Hume, y de otros muchos, Smith llegó a la conclusión siguiente: «Gran Bretaña debería convertirse sí o sí en un puerto libre […] y debería garantizarse el comercio libre y la posibilidad de intercambiar bienes de todo tipo con cualquier país»[213].

Smith también dedicó muchas horas en sus clases a exponer los argumentos de Hume que contradicen que el contrato social sea el único sostén legítimo para el gobierno. En los apuntes de que disponemos no invoca el nombre de Hume al tratar esta cuestión, pero es obvio que se inspira en el ensayo «Del contrato original» de su amigo. Smith recorre una por una todas las premisas clave de Hume: que el poder político es una convención que emerge a lo largo del tiempo de forma paulatina e inconsciente, no en virtud de un acuerdo puntual voluntario; que obedecemos a los soberanos por costumbre, no porque creamos que nosotros o nuestros ancestros prometieran hacerlo; que, pese a que las obligaciones políticas no solo existían en las islas, la idea del contrato social casi no era conocida fuera de Gran Bretaña; que el consentimiento no puede imponerse a las generaciones futuras; y que el consentimiento tácito supone erróneamente que irse del país es una opción plausible para la mayoría. Para este último punto usa una analogía popular de Hume —atribuyéndola a «un caballero de gran ingenio»—[214]: no podemos decir que un marinero reclutado por leva haya consentido tácitamente a ser secuestrado tan solo porque no abandona el barco y salta por la borda. Como señala un experto, «Smith se limitó a adoptar los argumentos de Hume. El joven fue anotándolos uno a uno cuando se podría haber ahorrado todas las molestias apuntando tan solo “véase el ensayo ‘Del

contrato original' de Hume"»[215].

Estos son los únicos coloquios extensos y explícitos sobre la obra de Hume que figuran en las anotaciones de las clases que Smith dio sobre jurisprudencia. Sin embargo, esparcidas por los apuntes hay docenas de alusiones más a otros ensayos, al *Tratado* y sobre todo a *Historia de Inglaterra*[216]. El curso de jurisprudencia era de carácter eminentemente histórico, y hacía un seguimiento de los diversos organismos políticos y sistemas jurídicos desde el estado primitivo de la humanidad hasta ese momento. Gran parte del curso se articulaba en torno a su famosa teoría de los «cuatro estadios», que describe el progreso de la humanidad a través de las fases de cacería, ganadería, agricultura y comercio, y que apenas se inspira en las obras de Hume[217]. Sin embargo, en el relato hay una pila de situaciones en las que la presencia de Hume se hace patente, tanto en cuestiones fundamentales —como en la transición del feudalismo a la edad del comercio en Europa, una cuestión crucial en *La riqueza de las naciones*— como menores —como en el nivel de delincuencia en Gran Bretaña durante el reinado de Isabel, otro punto en el que Smith menciona a Hume por su nombre[218]. Parece que, en las clases de retórica y bellas letras, Smith también recomendó a los alumnos que leyeran *Historia de Inglaterra* de Hume, aduciendo que era la única fuente de historia moderna libre de «tendencias partidistas»[219]. Así pues, dada la notoriedad de Hume, está claro que Smith no pretendía esconder a los alumnos cuánta deferencia sentía por sus escritos.

La primera carta entre Hume y Smith que nos ha llegado la escribió el primero en septiembre de 1752, poco antes de que Smith emprendiera de cero el primer año académico como catedrático de Filosofía Moral. (En realidad, las primeras diez cartas que poseemos son de Hume.) Sabemos que no fue la primera comunicación entre ellos, ya que Hume menciona que la carta anterior de su amigo se había retrasado porque llevaba una dirección inco-

rrecta. Por lo que parece, Smith todavía no sabía que Hume se había mudado a Lawnmarket. Aun así, en cierto sentido es oportuno que la primera misiva que ha pervivido hasta hoy sea esta, situada en medio de un debate sobre una cuestión académica de peso. La carta de Hume empieza así: «Confieso que una vez pensé como vos, que el periodo idóneo para comenzar a narrar la historia de Inglaterra sería más o menos con Enrique VII». Esta es una referencia evidente a la *Historia de Inglaterra*, que Hume había planeado varios años antes pero que acababa de empezar, empleando los recursos de la biblioteca. Es obvio que Smith y él habían estado departiendo acerca de cuál había sido el periodo histórico de Inglaterra más representativo, o cuál podía reflejar con más exactitud la configuración de la Gran Bretaña moderna. Smith se inclinaba por el inicio de la dinastía Tudor (1485), cuando la monarquía absoluta empezaba a madurar. Hume mantenía que «el cambio en la vida pública fue muy insignificante, y su influencia no se dejó notar hasta muchos años después». Él defendía que el auténtico punto de inflexión había sido la llegada de los Estuardo (1603): «Con el reinado de Jacobo, la Cámara de los Comunes empezó a alzar la cabeza, y dio comienzo la disputa entre los privilegios del Parlamento y las prerrogativas de la Corona. […] Las facciones que surgieron entonces, y que hoy son tan influyentes para nuestro día a día, resultan el fragmento más curioso, interesante e ilustrativo de nuestra historia»[220].

Siguiendo este razonamiento, Hume empezó *Historia de Inglaterra* con un volumen sobre los reinados de Jacobo I y su sucesor, Carlos I. El libro se publicó en 1754, y es el penúltimo tomo de los seis que acabaron conformando la obra. Tras completar su relato de los Estuardo con otro volumen del periodo precedente a la Revolución Gloriosa, Hume pensó que sí era preciso remontarse en el tiempo y escribir la historia de los Tudor. Lo cierto es que admitió que debería haber seguido el consejo de Smith y empezar con los Tudor desde el principio. Hume escribió lo siguiente a su editor: «Empezaré por el reinado de Enrique VII. Es realmente cuando comienza la historia moderna. El descubrimiento de América, la expansión del comercio, el florecimiento de las artes, la invención de la imprenta, la reforma re-

ligiosa y todos los gobiernos de Europa que estuvieron cerca de cambiar. Ojalá hubiera empezado por ahí desde buen principio. Me habría ahorrado muchas de las objeciones que se han hecho a los otros volúmenes»[221]. Las objeciones a las que alude son la reprobación generalizada que despertó Hume al describir con demasiada condescendencia la dinastía déspota de los Estuardo, especialmente el reinado de Carlos I. Esto llevó a muchos a pensar que estaba relatando la historia desde el punto de vista *tory*. Con los volúmenes de la casa Tudor, Hume pretendía demostrar, entre otras cosas, que el absolutismo se había asentado en Inglaterra de la mano de algunos de los monarcas más loados por el sector *whig*, como Isabel I. Asimismo, sostenía que ejerciendo las amplias facultades discrecionales de la Corona, los Estuardo solo imitaban a sus predecesores. Como dice una autoridad en *Historia de Inglaterra*, si Hume hubiera empezado con los Tudor, habría «descolocado a los *whigs* de antemano»[222]. En cualquier caso, Hume admitió a Smith que disfrutaba mucho con la obra: «Confieso que el tema me apasiona, y lo vivo con fervor y placer. No dudéis de mi perseverancia».

En la carta, Hume también dice estar ocupado con la corrección de *Ensayos morales y políticos* para una nueva edición, y pide a Smith cualquier sugerencia en esta materia: «Si se os ocurre algo que añadir o eliminar, os agradeceré el consejo. En caso de que no tengáis un ejemplar de la última edición, os enviaré uno». También comenta que le han persuadido, en contra de su voluntad, de mantener «Del amor y el matrimonio» y «Del estudio de la historia» en la edición más reciente de los *Ensayos*. Hume pensaba que estos escritos eran «excesivamente frívolos», pero Andrew Millar, su editor y librero afincado en Londres, le adujo que muchas veces había oído «cómo lo alababan personas de gran discernimiento», así que Hume resolvió: «Se adueñó de mí un acceso paternal y los salvé de la quema»[223]. (Sin embargo, Hume suprimió estos dos ensayos a partir de la edición de sus obras completas de 1760.)

En mayo del año siguiente, Hume volvió a escribir a Smith, esta vez desde su nuevo hogar en Canongate. Sabía que Smith había estado enfermo, y le mostró su preocupación: «Las clases os han fatigado en exceso, nece-

sitáis más tiempo libre y descanso del que os permitís en este momento». «Si no fuéramos amigos» —la primera mención explícita a su amistad—, «tendríais envidia de mi corpulencia. Mi dedicación es y ha sido constante, y tengo una salud de hierro». Informa a Smith de que está avanzando a buen ritmo con el primer volumen de *Historia de Inglaterra* y que está trabajando en el Parlamento Largo, convocado durante la primera de las guerras civiles que azotaron Inglaterra en el siglo XVII. Hume declara lo siguiente: «Considerando el gran número de obras que consulto con detenimiento y el método escrupuloso que tengo al escribir, pienso que he avanzado mucho». Esta carta también contiene la primera súplica de Hume a Smith para que le visite, hecho que se convirtió en rutinario. Las clases de Smith se iban a acabar en unas cuantas semanas con motivo del parón veraniego, y Hume le ruega: «Confío en que tengáis previsto hacer una visita [a Edimburgo] con tal de hacer ejercicio y relajaros. Tengo muchas cosas que contaros». Sin embargo, una visita no debió de parecerle suficiente, pues añadió: «Creo que deberíais pasar en esta ciudad las vacaciones. Siempre hay buena compañía cerca, y ya sabéis que puedo facilitaros todos los libros que deseéis». Este último comentario hace referencia al puesto de Hume en la biblioteca del Colegio de Abogados, que puso a disposición de Smith para cuando visitara la capital[224].

Además de hablar de temas personales y de sus propios libros, en las cartas a Smith Hume menciona a menudo obras recientes de otros autores. En la primera carta, por ejemplo, comenta la flamante publicación de una recopilación de escritos póstumos del vizconde Bolingbroke —otro autor reconocido por sus opiniones anticlericales—, aunque dice: «Debo confesar que no me ha picado mucho la curiosidad»[225]. En febrero de 1754, Hume escribió a Smith para aconsejarle los versos que acababa de publicar Thomas Blacklock, un poeta ciego que vivía en Edimburgo. Según Hume, recomendaba la antología a todo aquel que le venía a la mente, «pero especialmente a los que, con su elogio, pudieran contribuir más a su difusión y reconocimiento», así que pide a Smith que corra la voz entre sus amigos y colegas de Glasgow. Expresa alegría de saber que Smith ha recobrado la salud

desde el invierno, pero le reprocha de nuevo que no lo visite con tanta frecuencia como desearía: «Esperábamos haberos visto ya por la ciudad, pero nos hemos llevado una decepción»[226].

En diciembre de ese mismo año, Hume contó con pelos y señales a Smith la disputa que había surgido entre él y los conservadores de la biblioteca. El puesto de bibliotecario era público, y los adversarios vigilaban sus acciones con atención. En junio, los conservadores le habían reprendido porque tres de los volúmenes que había adquirido en el desempeño de sus funciones eran «indecentes» e «indignos de figurar en una biblioteca distinguida», y debían retirarse de las estanterías. También determinaron que, a partir de entonces, Hume tendría que obtener su aprobación para cualquier compra. Lógicamente, Hume se tomó esta decisión como un insulto personal, y no tenía intención de complacerles. No obstante, tampoco quería renunciar al cargo y a los privilegios en la biblioteca[227]. Explicó cómo había resuelto el dilema a Smith: «Seguiré en el cargo, pero he dado a Blacklock, nuestro poeta ciego, un bono anual por el importe de mi salario. Al procurarme una motivación tan poderosa para seguir en el puesto, he quitado a esos bellacos la posibilidad de humillarme»[228]. En otras palabras, mientras estuviera claro que Hume tenía ese trabajo para acceder a los libros y no para lucrarse, los conservadores de la biblioteca podían explotar su poder todo lo que quisieran, que su reputación se mantendría intacta. Como apunta Mossner, «con esta maniobra Hume conservó el puesto en la biblioteca, dio un impulso a la literatura escocesa, realizó un acto de caridad y salvó su honor»[229]. Hume le dice a Smith lo siguiente: «Me complacería saber que aprobáis lo que he hecho. Reconozco que estoy orgulloso de mí mismo»[230]. Por desgracia, más adelante Blacklock traicionó a Hume, hermanándose con James Beattie cuando este le difamó a principios de la década de 1770[231]. No fue la última persona que obtuvo el socorro de Hume y se volvió contra él.

En 1754 se volvió a establecer una especie de conexión entre Hume y Smith, aunque no disponemos de indicios de que lo debatieran entre ellos. Ese año, John Douglas, un pastor anglicano y futuro obispo de Salisbury,

publicó otro intento de refutación de la concepción de los milagros de Hume en formato de carta a un amigo anónimo. La tituló *The Criterion; or, Miracles Examined, with a View to Expose the Pretensions of Pagans and Papists*. Esta obra es particularmente relevante porque Douglas había sido compañero de clase y amigo de Smith en Balliol, y a menudo se ha barajado la posibilidad de que Smith fuera el destinatario anónimo de la carta publicada. Sea cierto o no, es muy probable que Smith fuera uno de los amigos que inspiraron a Douglas[232]. Cabe destacar que dice que el destinatario «se ha convencido […] de las deficiencias en la evidencia del cristianismo» a pesar de toda su «sensatez, sinceridad y sapiencia», en parte a causa de los argumentos que preludió Hume, pero también a causa de las «objeciones innatas a cada uno, y que no se extraen de los libros». Douglas dedica más de cuatrocientas páginas a afirmar que los milagros del Nuevo Testamento tienen mucho más fundamento que los presuntos milagros anteriores (paganos) o posteriores (papistas), con la esperanza de que Smith, y tal vez algún otro amigo, volviera a la religión de la que parecía «haber desertado»[233]. Según parece, Smith tuvo una buena relación con Douglas a lo largo de muchos años, pero no nos consta que leyera *The Criterion* o que sopesara sus argumentos, y la obra no figura en su estante[234]. Curiosamente, Hume también mantuvo una relación cordial con Douglas pese a la refutación que este intentó hacer de su obra. De hecho, incluso mencionó su nombre a William Strahan como un posible candidato para prorrogar *Historia de Inglaterra* más allá de 1689, ya que él había rehusado[235].

Las peticiones de Hume a Smith para que lo visitara, así como las quejas por no hacerlo con suficiente frecuencia, nos plantean la duda de la asiduidad con la que se vieron en persona durante esos años. Por desgracia, es imposible responder a esta pregunta con exactitud. Sí sabemos que Smith fue a Edimburgo mucho más que Hume a Glasgow. Al principio, Smith necesita-

ba más de trece horas para hacer el trayecto, pero durante la década de 1750 se mejoró la vía, así que podía levantarse por la mañana y estar en la capital a mediodía. John Rae expone que, «mientras estuvo en Glasgow, Smith mantuvo la gran amistad que le unía a sus viejos amigos de Edimburgo. Iba a visitarles en diligencia a menudo. […] Pasaba con ellos gran parte de las vacaciones de las que disfrutaba, y colaboraba con ellos muy activamente a promover algunos de los proyectos de desarrollo literario, científico y social que en la época abundaban en Escocia»[236]. Uno de los relatos coetáneos que sustenta la hipótesis de que Smith iba a Edimburgo con cierta frecuencia es la autobiografía de Alexander Carlyle. Al describir Edimburgo en la década de 1750, Carlyle recuerda con nostalgia «los buenos tiempos en los que se podía reunir en apenas una hora a David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, lord Elibank y los doctores [Hugh] Blair y [John] Jardine». También cuenta que, cuando se reunían después de cenar, el ama de llaves de Hume, Peggy Irvine, insistía en que se llevara la llave del piso para que no tuviera que esperarle despierta: «Según ella, cuando sus leales amigos venían de las provincias, no regresaba a casa hasta pasada la una de la madrugada»[237].

Como insinúa Rae, también sabemos que Smith iba regularmente a Edimburgo para asistir a las reuniones de diversos clubs y asociaciones. Seguramente, el club más renombrado e influyente era la Select Society. Fue fundada en mayo de 1754, y tuvo un papel clave en la vida cultural e intelectual de Edimburgo, y de toda la Ilustración escocesa[238]. El pintor Allan Ramsay tuvo la idea inicial, pero algunos de sus amigos, entre los que se encontraba Smith, fueron vitales a la hora de hacer realidad el proyecto. La sociedad agrupaba a personas insignes del mundo universitario, jurídico y eclesiástico, además de unos cuantos aristócratas y caballeros selectos, y celebraba las reuniones cada miércoles en la biblioteca del Colegio de Abogados. Hume y Smith fueron miembros fundadores junto a otras trece personas (entre ellas, su protegido Alexander Wedderburn, que acabó siendo lord canciller de Gran Bretaña)[239]. Pronto se unieron Hugh Blair, Adam Ferguson, Henry Home (que entonces ya era conocido como lord Kames), John Home (el dramaturgo, no el hermano de Hume) y William Robertson, entre

otros muchos.

En el primer encuentro, el cometido de explicar la naturaleza y el propósito del club a los miembros recayó en Smith[240]. El funcionamiento era el siguiente: un miembro presidía el debate en cada reunión, y al acabar proponía un tema para la reunión de la semana siguiente. Todos los temas eran bienvenidos: «Salvo los que conciernan a la religión divinamente revelada o que puedan dar pie a la difusión de cualquier principio jacobita»[241]. Smith presidió la segunda reunión, el 19 de junio, y propuso para la siguiente esta cuestión: «¿Benefician al comercio, a la producción y a la agricultura las primas para exportar cereales?». Hume, por su parte, presidió una reunión el 4 de diciembre de ese año, y propuso esta cuestión: «¿A qué se deben principalmente las diferencias de carácter de las naciones, a la naturaleza variante del clima o a causas morales y políticas?»[242]. Al margen de alternarse como presidentes, Hume y Smith no participaban mucho en los debates, pero eran asistentes asiduos. Hume también fue nombrado primer tesorero, un cargo para el que fue reelegido en varias ocasiones. Además, en 1755 el club formó una filial más pragmática, la Edinburgh Society for Encouraging Arts, Sciences, Manufacturing, and Agriculture in Scotland. En calidad de socios, Hume y Smith fueron nombrados miembros del comité de bellas letras y crítica literaria que otorgó un premio al mejor tratado sobre el gusto, concedido a Alexander Gerard, catedrático de Filosofía Moral en Aberdeen, por *Essay on Taste*[243].

Con el paso del tiempo, la asociación matriz fue perdiendo su condición de selecta, y llegó a superar con creces los cien miembros. Lacrada por su propio éxito, a comienzos de la década de 1760 se desplomó de pura inercia. No obstante, durante un tiempo la Select Society fue una institución conspicua, acogiendo cientos de debates prodigiosos sobre temas tan variados como la política, la economía, la literatura, las artes y las tradiciones. El despliegue intelectual era harto conocido. Transcurrido menos de un año desde la fundación del colectivo, Hume anunció a Ramsay lo siguiente: «[Se ha] convertido en un interés nacional. Jóvenes y mayores, nobles y viles, listos y necios, laicos y beatos, todo el mundo aspira a un sitio entre no-

sotros. [...] La Cámara de los Comunes despierta menos expectación en Londres que la Select Society en Edimburgo»[244]. Carlyle, otro miembro fundador, atribuyó a la asociación el mérito de haber fomentado las habilidades y los caracteres de la élite intelectual de la ciudad: «Esos encuentros en particular fueron los que acicalaron todos los recodos, por así decirlo, mediante el roce. Gracias a ellos, los intelectuales de Edimburgo eran menos quisquillosos y pedantes que en otras partes»[245]. En lugar de «otras partes», Carlyle podría haber usado simplemente «Londres».

A mediados de la década de 1750, la reputación irreligiosa de Hume había empezado a pasarle factura. Durante los años siguientes, vio cómo se le excluía de otra iniciativa conjunta de los intelectuales —la publicación de *Edinburgh Review*— y cómo se le trataba de expulsar de una institución de aún más envergadura: la Iglesia de Escocia.

CAPÍTULO 4

EL HISTORIADOR Y LA IGLESIA (1754-1759)

El último gran proyecto literario que abordó Hume fue la monumental *Historia de Inglaterra*, una obra de cerca de 1,3 millones de palabras que se fue hasta los seis tomos y que supera las 3.000 páginas en su edición moderna. En cierto modo, Hume escribió la obra al revés (tal y como recitaban las brujas sus oraciones)[246]. Como ya hemos comentado, empezó con dos volúmenes sobre la dinastía Estuardo (1603-1689), que se publicaron en 1754 y 1756[247]. Después, escribió dos más sobre la dinastía Tudor (1485-1603), ambos publicados en 1759. La obra se cerró en 1761 con la impresión de dos volúmenes más, que abarcaban el largo periodo comprendido entre la invasión de Julio César y la coronación de Enrique VII en 1485. Aunque la publicación del primer tomo tuvo una mala acogida, poco después de que Hume acabara el último, la colección completa se convirtió en la obra histórica más popular jamás publicada en Gran Bretaña. Fue el manual de referencia sobre historia de Inglaterra durante muchas décadas, y fue reeditada más de cien veces hasta el final del siglo XIX. Fue traducida, se hicieron versiones reducidas y adaptadas, e incluso una versión prometía en el título que había sido «revisada para adaptarla a toda la familia, con todas las omisiones y modificaciones necesarias para que pudieran leerla los jóvenes y fuera intachable para los cristianos»[248]. El dinero que Hume percibió, según señaló él mismo, «fue algo nunca visto en Inglaterra» y le procu-

raron independencia y riqueza[249]. Los mejores críticos de la época la elogiaron: Voltaire afirmó encandilado que «no puede añadirse nada que pueda ensalzar todavía más esta *Historia*, tal vez la mejor que se haya escrito en cualquier lengua», y Edward Gibbon llamó a Hume el Tácito escocés[250].

El reconocimiento popular y la gratificación económica que Hume obtuvo con la *Historia* no fueron inesperados ni fortuitos. Al emprender la obra, reconoció esto: «No hay ningún puesto de honor libre en el Parnaso inglés aparte del de historiador. Estilo, juicio, imparcialidad, atención… no hay ningún historiador al que no le falte alguna cualidad»[251]. Sin embargo, igual que en el anterior salto que había dado del *Tratado* a los *Ensayos*, lanzándose a escribir sobre historia Hume no buscaba solo fama y fortuna, ni se veía a sí mismo abandonando la filosofía. Todo lo contrario, el proyecto que había dejado entrever ya en el *Tratado* —desarrollar una ciencia de la naturaleza humana usando un «método experimental»— en verdad exige un análisis histórico. Como Hume había señalado en la introducción, puesto que es imposible hacer un experimento controlado en laboratorio para cada rasgo de la naturaleza humana, nuestra única opción es «llevar a cabo nuestros experimentos en esta ciencia observando con atención la vida, y analizarlos tal cual aparecen dados por las circunstancias ordinarias del mundo»[252]. Evidentemente, la historia contiene las reservas más abundantes de casos de estudio, así que resulta un recurso indispensable. Como decía Hume, la historia nos permite observar cómo «la humanidad desfila ante nosotros, por decirlo así, desde el principio de los tiempos. […] En vista de la fugacidad de nuestra vida y de las limitaciones del conocimiento, incluso de aquello que pasa en nuestra propia época, debemos ser conscientes de que, si no fuera por esta invención, nunca dejaríamos de ser niños en entendimiento»[253].

Hume creía que «la cualidad esencial del historiador es ser sincero e imparcial, y la segunda es ser interesante»[254]. No cabe duda de que logró el segundo de estos objetivos, ya que, dos siglos y medio después, leer *Historia de Inglaterra* todavía resulta muy ameno. La obra es muy larga, pero al abarcar un periodo muy amplio, la narrativa fluye con un ritmo bastante

ágil. Hume declaró lo siguiente: «He intentado tomar como modelo la forma concisa de redactar de los historiadores antiguos, más que el estilo prolijo y tedioso de algunos compiladores modernos»[255]. Armoniza de forma equilibrada la narración de sucesos específicos y el análisis de cambios sociales, políticos, económicos, religiosos e intelectuales de amplio espectro. En todos los volúmenes hay descripciones profusas de la personalidad de los protagonistas, no solo de los reyes, obispos y generales, sino también de filósofos, escritores y científicos. Además, Hume no renuncia a juzgar las acciones e ideas de estas figuras, ni finge ser un observador imparcial. Sí se abstiene, no obstante, de hacer juicios a la ligera. Simpatiza con los grandes personajes históricos y expone públicamente sus motivaciones con gran destreza. Suele detenerse en los acontecimientos históricos clave para ofrecer al lector algo parecido a un debate convencional, con los argumentos más sólidos de ambas partes en liza. Según las reflexiones de un experto en Hume, a lo largo de la *Historia* el autor «da voz a todos los puntos de vista, duda de las afirmaciones partidistas y desconfía de los sistemas. En fin, está decidido a demostrar que hay parte de verdad en todas las opiniones, pero que no hay ninguna que tenga la verdad exclusiva y absoluta»[256].

Respecto al primer criterio para ser un buen historiador, ser «sincero e imparcial», él estaba convencido de que lo había cumplido. Esto fue lo que comentó a un amigo: «Lo cierto es que hay tantos motivos por los que culpar y elogiar al rey y al Parlamento a partes iguales, que me preocupa que la mezcla de ambos en mi composición, al ser tan equitativa, pueda ser interpretada a veces como parcialidad, y no como el resultado de la evaluación y la carga de prueba»[257]. Los contemporáneos de Hume no compartían su afirmación de que no tenía prejuicios partidistas. En especial, veían el primer volumen sobre los Estuardo como un tratado puramente *tory*, y sostenían que no denunciaba con suficiente vehemencia la deriva autoritaria de Jacobo y Carlos. Con todo, los *tories* no estaban muy entusiasmados con que ridiculizara el derecho divino inherente a los reyes, criticara la Iglesia, hiciera apología del comercio y el librecambio, o ensalzara la Revolución Gloriosa y la Constitución equilibrada resultante. En última instancia, la principal

objeción de los críticos era que Hume no era un *whig* lo bastante fogoso. En otras palabras, y como él hubiera reconocido de buen grado, no era lo bastante extremista. Según él, no tenía problemas «con los ataques de los violentos de ambos partidos»[258].

Si hay un *leitmotiv* que impele la obra en su conjunto es el beneficio de la civilización. Igual que en *Discursos políticos*, Hume defiende a rajatabla la autoridad del mundo moderno y embiste contra la idea de que hayamos degenerado desde los tiempos gloriosos del pasado. Para Hume, la mayor parte de la historia inglesa —y de la historia de la humanidad— había estado repleta de caos, opresión, pobreza y dependencia. En consecuencia, considera de lo más grotesca la tendencia a idealizar los días de antaño y «ensalzar el pasado por encima del presente»[259]. Tal vez la descripción más vivaz de esta opinión la encontramos en una carta personal posterior: «Mi impresión es que los pueblos incultos no solo son inferiores a los civilizados en capacidad civil, militar, eclesiástica y política, sino también en términos morales. Todo su modelo de vida es desagradable y sumamente inestable». Insiste en lo siguiente: «Hasta el último siglo, prácticamente, los ingleses éramos en gran medida un pueblo inculto». Además, dijo que, durante el reinado de la tan idolatrada Isabel, incluso los castillos de los grandes condes «eran simples mazmorras. No tenían chimenea para que saliera el humo ni ventanas de cristal para resguardarse del aire. Debido a la luz tenue de las escasas velas, era un milagro que los criados y sirvientes andrajosos no se rompieran la pierna o toparan entre sí. Durante nueve meses al año, la comida consistía en carne de ternera salada y cordero, sin verduras de ningún tipo. Había pocas lumbres, y las que había eran insuficientes»[260]. Dicho esto, Hume no pensaba que el progreso se pudiera eludir de ninguna forma. De hecho, uno de los propósitos explícitos de *Historia de Inglaterra* era revelar «las grandes casualidades que a menudo concurren con una pizca de sabiduría y precaución» en el surgimiento de una sociedad civilizada[261]. Hume hizo de la idea de las consecuencias no intencionadas uno de los motivos más recurrentes, algo bastante parecido a lo que hizo Smith más tarde en *La riqueza de las naciones*[262].

Un buen ejemplo de la casualidad histórica en la narrativa de Hume es, de hecho, cuando la religión resultó inesperadamente beneficiosa en varias situaciones críticas. Es cierto que a lo largo de los seis volúmenes Hume hace un retrato claro de todos los males que ha provocado la religión institucional, tanto la católica como la protestante. Para él, las diversas doctrinas y sectas han sido responsables de una cantidad ingente de persecuciones, opresiones, tumultos, radicalismos, conflictos y guerras, citando las guerras civiles del siglo XVII en Inglaterra —la temática de los dos primeros tomos— como prueba. Hablando en retrospectiva, Hume admitió que quizá al componer la obra había sido un poco «indiscreto en ciertas cosas», en concreto, con el estilo «excesivamente franco y llano de hablar sobre la religión»[263]. Sin embargo, en *Historia de Inglaterra*, más que en ninguna otra obra, Hume identifica beneficios prácticos genuinos (aunque, por lo general, no intencionados) derivados de la religión institucional, e incluso del fanatismo religioso. En las fases primigenias de Inglaterra, por ejemplo, a menudo fue la Iglesia católica la que mantuvo unida la sociedad. Casi en contra de su propia voluntad, Hume escribe esto: «Hay que reconocer que la influencia de los prelados y clérigos fue de gran servicio para la sociedad. A pesar de que la religión de esa época no puede recibir ningún otro calificativo que el de superstición, sirvió para unir a un colectivo de hombres con gran poderío sobre la gente, y que evitaron que la comunidad se derrumbara por culpa de las facciones y del poder independiente de los nobles»[264]. La Iglesia de aquel periodo también actuó como mecenas de las artes, y prestó un servicio incalculable salvando «de la extinción total la magnífica literatura de la antigüedad»[265].

Aún sorprende más la afirmación de que, durante las dinastías Tudor y Estuardo, el fanatismo religioso había contribuido a la causa de las libertades civiles. Según Hume, «el poder regio era tan amplio, y estaba tan arraigado en todas sus partes, que probablemente los patriotas de la época hubieran desistido de luchar contra él de no haber recibido el estímulo de los motivos religiosos, que inspiran un coraje insuperable para cualquier obstáculo humano»[266]. Dicho de otra forma, a medida que los monarcas hacinaban

más y más poder en torno a la Corona, los fanáticos puritanos, que temían el arbitrio de Dios más que cualquier disposición real, se revelaron como el único grupo dispuesto a plantarles cara. Así pues, bajo el reinado —dígase de pasada, absolutista— de Isabel, «la preciosa chispa de la libertad saltó, y se preservó, gracias solamente a los puritanos. Los ingleses deben la libertad íntegra de su Constitución a esta secta, cuyos principios se nos antojan tan frívolos y sus hábitos tan ridículos»[267]. Decir que el régimen de libertades de Inglaterra no se habría materializado sin la ayuda del fanatismo religioso es una aseveración relevante para cualquier autor, sobre todo teniendo en cuenta las opiniones incondicionalmente laicas de Hume. Esto se ha denominado «la ironía suprema de la carrera de Hume». «Los fanáticos religiosos, a los que él detesta y que en gran proporción abogan por los mayores excesos, pelean temerariamente contra viento y marea (como solo pueden hacer ellos) y tumban la Constitución inglesa, hecho que da lugar al nacimiento del Estado de derecho»[268]. Por descontado, tal y como se expone de forma detallada en los tomos de los Estuardo, «la preciosa chispa de la libertad» que los puritanos lograron mantener viva acabó desembocando en una conflagración que se alargó durante varias décadas del siglo XVII. Solo de las cenizas resultantes pudo emerger una Constitución equilibrada.

Cerca de un mes después de que se publicara el primer tomo de la *Historia*, Hume escribió a Smith para inquirir cómo había sido la acogida de la obra: «Os ruego que me lo digáis, ¿qué suerte ha tenido mi *Historia* entre los entendidos que os acompañan [en Glasgow]…? ¿La gente ha valorado que es digna de análisis y que sus virtudes exceden a sus defectos?». Según comenta, en Edimburgo el libro se había vendido bastante bien, pero aún no tenía noticias de cómo le estaban yendo las cosas en el mercado decisivo, Londres. El clamor por los presuntos prejuicios *tories* que impregnaban la obra todavía no se había hecho notar. Hume ya sabía que, por la cantidad de

ejemplares impresos en la primera edición, no podría hacer correcciones pronto, pero insiste de todos modos: «En todo caso, deseo recibir asesoramiento, y como ahora estáis desocupado (me refiero a que no tenéis más quehacer aparte de dar clases, lo cual para vos es comparable a estar ocioso), repito que me gustaría saber vuestra opinión»[269]. Aunque la respuesta de Smith se haya perdido, como todas las cartas tempranas a Hume, sabemos que le hizo comentarios sobre la obra, dado que la carta que Hume escribió unas semanas después responde a algunas observaciones que Smith había hecho acerca del fanatismo puritano del Parlamento durante el reinado de Carlos I y acerca de «la masacre irlandesa» (insurrección de 1641 contra los ingleses en Irlanda, que Hume había descrito como «la brutalidad más monstruosa de cuantas se conocen en el mundo»)[270].

En esta carta, Hume también pretende arreglar un malentendido sobre la Literary Society de Glasgow, a la que se había afiliado en 1753. Como miembro no residente en Glasgow, estaba obligado a enviar un escrito anual por estar ausente. Ese año no lo había hecho, pero insinúa que el descuido era achacable a Smith: «Os pido que presentéis mis disculpas a la asociación, y que asumáis la culpa por no haber cumplido yo con la obligación de enviar el escrito anual. Si se me hubiera avisado con una semana de antelación, habría podido enviárselo. Habría mandado felizmente unos cuantos folios sobre la historia de la Commonwealth o el protectorado de Oliver Cromwell, pero ahora ya no los tengo a mano»[271]. Por lo que parece, en ese momento Smith actuaba como representante de Hume en Glasgow.

En 1755, los intelectuales escoceses emprendieron otro proyecto conjunto, *Edinburgh Review*, iniciativa de un pequeño grupo dentro de la Select Society. La *Review*, cuyo redactor jefe era Alexander Wedderburn, se ideó como una revista bianual dedicada a evaluar las nuevas obras literarias escocesas. No obstante, como señala un experto, los colaboradores tenían un objetivo en mente más elevado. Se proponían «nada más y nada menos que incentivar la ilustración de la nación»[272] difundiendo y promoviendo Escocia dentro de la república internacional de las letras. Smith fue uno de los impulsores del proyecto: no solo fue uno de los fundadores de la revista,

sino que participó en las dos primeras ediciones, que al final fueron las únicas[273]. En la primera hizo una crítica del diccionario que acababa de publicar Samuel Johnson, centrándose en las entradas *but* 'pero' y *humour* 'humor'. En la segunda escribió una carta abierta a los directores editoriales para instarles a que ensancharan el radio de acción de la *Review* e incluyeran obras de Inglaterra y la Europa continental, para proporcionar así una visión general más amplia de la Ilustración en Europa a mediados del siglo XVIII[274]. Como ejemplo del género de obras que deberían considerarse parte de esta categoría, incluyó una crítica ambivalente de *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, de Jean-Jacques Rousseau[275]. Estos escritos puntuales, aunque breves y puestos en circulación de forma anónima, fueron las primeras publicaciones de Smith. Pese al estatus que ocupaba en el mundillo literario de Escocia y a la amistad que tenía con casi todos los colaboradores de la *Review*, no se invitó a Hume a participar en la empresa, y la historia sobre los Estuardo que acababa de publicar no apareció en sus páginas[276]. Aun así, viendo el ambiente intelectual en Edimburgo por aquel entonces, la exclusión de Hume no es tan inopinada. A pesar de no contar con él, la revista solo tuvo dos ediciones antes de cerrar por culpa del escándalo que suscitó su debate teológico. El nombre de Hume solo habría servido para levantar más sospechas entre los devotos, pues justamente se estaba enfrentando a una posible excomunión de la Iglesia de Escocia[277].

A mediados de la década de 1750, Hume ya llevaba una década y un lustro hostigando al público con su escepticismo. En algunas obras, como el *Tratado*, había silenciado la incredulidad religiosa un poco por prudencia, pero en otras, como la *Primera investigación*, había hablado con más franqueza. No obstante, la tendencia general de sus escritos ya estaba más clara que el agua. A veces, Hume parecía sinceramente sorprendido de que sus coetáneos se ofendieran por lo que había dicho. En una ocasión, se quejó así:

«He escrito muchos libros, y en conjunto no trato ningún tema censurable más que en unas pocas páginas. Aun así, por esas pocas páginas se me ha vilipendiado y echado a los perros». Un interlocutor le contestó que le recordaba a un notario público que había conocido y al que habían condenado por falsificación: «Me entristeció la crueldad del caso… Que, después de escribir miles de folios inofensivos, se le fuera a colgar por una sola línea». Hume declaró que esta réplica era lo mejor que le habían dicho nunca, «sumamente incisiva, pero maravillosa»[278]. Con todo, en los momentos más sinceros y autoconscientes, Hume sabía muy bien lo que se proponía. Justo antes de la controversia por su excomunión, admitió a un amigo que un «pellizco de deísmo» solía multiplicar las ventas de los libros, dado que «el clamor que genera a menudo pica la curiosidad y acentúa la demanda. El libro recibe grandes vituperios, pero gana lectores». Sostiene que muchos autores, como el tercer conde de Shaftesbury, Voltaire o Montesquieu, sin duda habían dado «un impulso a su reputación con osadías de esta clase», y reconoce: «Yo mismo debo parte de mi humilde reputación a varios empeños vehementes de este tipo»[279].

Al final, el cúmulo de afrentas de Hume fue demasiado para los más devotos. A mediados de la década de 1750, el Partido del Pueblo de la Iglesia de Escocia se organizó para intentar excomulgarlo. La campaña estuvo liderada por un antiguo sacerdote del ejército llamado George Anderson, a quien Hume describió como «piadoso, rencoroso, devoto, malhumorado, caritativo, tenaz, sumiso, acosador, cristiano, inhumano, pacificador y airado»[280]. La cuestión alcanzó un punto crítico por primera vez durante la Asamblea General de la Iglesia de Escocia de 1755. Nada más inaugurarse el concilio, otro miembro destacado de la acusación, James Bonar, publicó un folleto en el que denunciaba a Hume por propugnar seis opiniones reprochables, y acompañó cada una de ellas con citas de los escritos de Hume. Las herejías eran las siguientes:

1. Cualquier distinción entre virtud y vicio es meramente imaginaria.
2. La justicia no tiene más fundamento que contribuir a la utilidad públi-

ca.
3. El adulterio es perfectamente legítimo, aunque a veces no sea oportuno.
4. La religión y los presbíteros son nocivos para la humanidad, y siempre incurrirán en un exceso de superstición o de entusiasmo.
5. El cristianismo no tiene ninguna prueba de haber sido revelado de forma divina.
6. De todos los modelos del cristianismo, el papado es el mejor, y todas las reformas desde entonces han sido solo obra de enajenados y fanáticos.[281]

Los antecedentes penales no estaban nada mal. Los cargos 2 y 5 daban en el clavo, y el 4 también era bastante razonable, aunque el término *siempre* fuera un poco fuerte. El cargo 6 era más injusto: de igual modo que con *whigs* y *tories*, Hume era bastante equitativo a la hora de lanzar reproches a los católicos por su superstición y a los protestantes por su fanatismo. En el cargo 1, la palabra *imaginaria* tampoco es apropiada, aunque es verdad que Hume veía la distinción entre vicios y virtudes como una invención puramente humana, basada más en los sentimientos que en la razón o las fuentes trascendentes. Por lo que hace al cargo 3, Hume pensaba que la «legitimidad» del adulterio dependía en esencia del contexto. Por poner un ejemplo, en la Francia del siglo XVIII, la promiscuidad estaba aceptada entre los aristócratas —e incluso se esperaba—, por lo que el adulterio era menos problemático que en Gran Bretaña, donde la fidelidad matrimonial era la norma[282]. Hume sabía que su postura respecto a estas cuestiones, expuesta con tanto atrevimiento, provocaría la inquina de la mayoría de sus coetáneos. Un par de años más tarde bromeó sobre el tema: «Creo que ya no escribiré más sobre historia. Atacaré de frente el padrenuestro, los diez mandamientos y el catecismo de la Iglesia anglicana, respaldando el suicidio y el adulterio. Es más, continuaré haciéndolo hasta que el Señor tenga a bien llevarme consigo»[283].

Por mucho que los devotos aborrecieran las opiniones de Hume, todo

daba muy mala espina. Parece que la acusación no veía la ironía de amenazar a Hume con expulsarle de un club al que él no se había adherido. (Hume no había apostatado de manera oficial del bautismo, si bien todas las partes tenían claro que ya no se consideraba miembro de la Iglesia de Escocia.) Es posible que el objetivo real de los evangélicos no fuera tanto Hume, sino muchos de los amigos de este, que eran pastores moderados —entre otros, Hugh Blair, William Robertson, Alexander Carlyle, John Jardine y Henry Home— y sus principales rivales en las intrigas políticas de la Iglesia de Escocia. Bonar, por ejemplo, concluyó la acusación de Hume recriminando a algunos pastores innombrados de la Asamblea General que fueran «íntimos con alguien que tilda de impostor a nuestro Santo Redentor, y que define a su religión como una fábula inventada con destreza»[284]. De hecho, la amistad con los moderados es lo único que Hume podría haber perdido si la excomunión hubiera salido victoriosa. En el siglo XVIII, la excomunión no acarreaba multas en Escocia, e indudablemente habría convertido a Hume en un mártir entre los círculos ilustrados de toda Europa. Además, tanto su fama —ya ostensible— como la popularidad de sus libros habrían aumentado.

Aun así, la amistad entre Hume y los moderados era real y valiosa. Entre ellos había algunos de sus amigos más cercanos en Edimburgo, y la relación mutua ya era algo frágil a causa de sus divergencias en cuestiones religiosas. Unos años después, Hume abordó el tema con Blair, predicador de la iglesia más grande y prestigiosa de Escocia, la catedral de St. Giles. Escribió: «Siempre que he podido disfrutar del placer de vuestra compañía y la conversación giraba en torno a algún tema habitual de literatura o razonamiento, siempre me iba más sabio y habiendo pasado un buen rato. Pero, aunque no dudo de que vuestras intenciones fueran muy buenas, cuando desviabais la conversación para debatir sobre cuestiones propias de vuestra profesión, debo reconocer que no me satisfacía tanto. Yo tendía a agotarme, y vos a enfadaros». Hume le hace una propuesta: «Por lo tanto, cuando la buena fortuna juzgue oportuno unir nuestros caminos en el futuro, me gustaría que arrinconáramos estos temas. Ya hace tiempo que he dado por

finalizada la búsqueda de la verdad en estos asuntos, y no se me puede enseñar más»[285]. Para ellos, habría sido mucho más difícil aceptar divergir con Hume si se le hubiera censurado y excomulgado oficialmente. Si los moderados hubieran mantenido el trato personal con alguien excomulgado, su reputación dentro de la Iglesia de Escocia habría pasado a pender de un hilo, y les habría resultado casi imposible seguir defendiendo a Hume cuando los *high-flyers* llamaran a la puerta. No obstante, los moderados ganaron esta batalla, ya que la Asamblea General acabó retirando los cargos contra él y aprobando una resolución en la que expresaba su horror por los motivos siguientes: «El predominio de la infidelidad y la inmoralidad, cuyos principios se han […] profesado con tanta llaneza en varios libros publicados últimamente en el país y que nos son tan conocidos»[286].

Cuando la Asamblea General se reunió en 1756, el Partido del Pueblo intentó en vano reactivar la inquisición de los escritos de Hume. Antes de la sesión de la asamblea de 1757, Hume tenía asumido que irían de nuevo a por él, y escribió lo siguiente a Smith: «¿Habíais oído hablar antes de una locura como la que se ha contagiado a nuestro clero en los últimos tiempos?». Esperaba que en la siguiente asamblea se dictara una sentencia formal de excomunión contra él, aunque declaró con alegría que no pensaba que fuera una cuestión relevante: «¿Qué opináis?»[287]. Por suerte para Hume, esta profecía no llegó a cumplirse jamás.

Si los representantes de la acusación creían que la amenaza de ser excomulgado disuadiría a Hume de continuar diciendo lo que pensaba, se debieron de llevar un buen chasco. En 1757, publicó una recopilación de escritos titulada *Four Dissertations*, formada por cuatro disertaciones, entre las que sobresale *Historia natural de la religión*. Este volumen también comprendía una versión condensada del segundo libro del *Tratado* —sobre las pasiones — y dos ensayos más: uno, sobre la razón por la que disfrutamos de las tra-

gedias, y otro, presto a encontrar un criterio con el que medir el gusto. Este último ensayo sustituyó *in extremis* a un par de ensayos que cuestionaban la inmoralidad del suicidio y la inmortalidad del alma. Incitado por sus amigos, incluyendo tal vez a Smith, Hume decidió descartar estos dos escritos. No obstante, en el decurso de su afección final, resucitó la posibilidad de publicarlos póstumamente junto a *Diálogos sobre la religión natural*[288]. No sabemos con certeza qué llevó a Hume a omitir los ensayos, pero en 1772 reconoció que se había arrepentido enseguida de haberlos enviado al editor, y que había sido «muy sensato» al suprimirlos[289]. Por fortuna, gracias a esta gran sensatez no suprimió el resto del libro: *Historia natural de la religión* puede ser la obra más explícitamente hostil con el cristianismo de Hume, de las publicadas y de las no publicadas. Prueba de ello es la declaración descarnada del último capítulo: «Observad los principios religiosos que perviven entre nosotros. Casi se os podría convencer de que no son nada más que delirios de gente aquejada. O quizá pensaréis que son fantasías juguetonas de monos con apariencia humana, más que afirmaciones serias, auténticas y dogmáticas de alguien que osa definirse como racional»[290]. La respuesta de Hume al cargo de impiedad volvía a ser la misma: intentar ser digno de la acusación vertida contra él.

Historia natural de la religión, igual que los *Principios* de Smith, analiza cómo se combinan los diversos rasgos de la naturaleza humana para gestar la fe y la devoción religiosa. Hume también ofrece una explicación sumamente naturalista —y simple— del proceso, y lo atribuye sobre todo al efecto de debilidades humanas como el miedo, la cobardía y la ignorancia. Hume coincide con Smith en la idea de que la gente se encomienda a poderes invisibles e inteligentes a la espera de recuperar una sensación de control sobre el mundo a su alrededor, pero recalca que, en realidad, la religión tiende a incrementar el miedo y la ansiedad de la gente. En definitiva, una vez los dioses entran en escena, ya no debemos preocuparnos solo de las inclemencias naturales —tormentas, sequías o inundaciones—, sino también de propiciar seres poderosos y potencialmente volubles, del estado de nuestra alma y de un posible castigo eterno. Hume secunda la tesis de

Smith de que las primeras religiones eran politeístas y de que la idea del Dios único es bastante tardía. Sin embargo, a diferencia de Smith, compara a conciencia el politeísmo y el monoteísmo —de lo cual sale peor parado el segundo. De hecho, la segunda mitad de la obra está dedicada casi en exclusiva a demostrar que las religiones politeístas suelen ser más tolerantes, más favorables para la virtud real (en oposición a la virtud monástica), más razonables y más creíbles.

El penúltimo capítulo de la obra recibe un título bastante ilustrativo, «La mala influencia de la religión popular en la moralidad». Hume argumenta que la mayoría de devotos religiosos, sea cual sea su convicción, no tienden a «buscar la gracia divina por medio de la virtud y la moralidad, […] sino mediante prácticas veleidosas, un celo desmedido, arrebatos extáticos o la creencia en hechos misteriosos y absurdos»[291]. La razón que arguye es que la rectitud moral cotidiana —es decir, hacer cosas útiles y complacientes para nosotros y para los demás— no les parece lo bastante elevada o pura, ni lo bastante alejada de las inquietudes mundanas. Los fieles acostumbran a buscar algo más allá de la moralidad ordinaria, reprimiendo los instintos naturales con la esperanza de cosechar el favor divino. No obstante, este comportamiento subvierte en sí mismo la moralidad auténtica, pues impide el funcionamiento normal de la empatía. Según creen los devotos, los meros sentimientos de las personas no pueden rivalizar con la voluntad de Dios. «Es por eso», dice Hume, «que los crímenes más graves se han relacionado muchas veces con una piedad y una devoción agoreras. Así pues, conviene prevenir del peligro de tachar a alguien de íntegro basándonos en su fervor o en el rigor con que cumple las obligaciones religiosas». En realidad, argumenta que «las atrocidades más salvajes han provocado con frecuencia miedos irracionales y han intensificado la pasión religiosa», dado que los culpables sienten la necesidad de expiar de alguna manera sus pecados, en vista de que, «en los momentos de sosiego, estos fantasmas de falsas divinidades nunca aparecen»[292]. Probablemente, este es el embate más directo e inflexible de Hume contra los efectos perniciosos de la religión en toda su obra.

Cuando su editor y librero londinense le mandó los ejemplares de *Four Dissertations*, Hume prometió a Smith enviarle uno «en la primera diligencia con dirección a Glasgow», y le pidió que le hiciera el «favor de aceptar esa bagatela». Asimismo, le avisa de que, aunque ya ha leído todas las composiciones en su versión manuscrita, hallará en «la disertación sobre historia natural de la religión unas cuantas modificaciones hechas por prudencia». (Pensar en cómo debió de ser la versión más indiscreta de la obra sería adentrarnos en la especulación[293].) Por alguna extraña razón, Hume predijo con optimismo que no preveía que fuera a levantar un clamor contra él[294]. Huelga decir que el clamor habitual brotó de inmediato, y esta vez la voz cantante la llevaron dos de sus amigos, William Warburton y Richard Hurd. Ambos eran clérigos prominentes dentro de la Iglesia anglicana, y más tarde se convirtieron en obispo de Gloucester y obispo de Worcester, respectivamente[295]. En *Mi vida*, Hume comenta que el panfleto desprende «toda la petulancia, arrogancia y ruindad que distingue a la escuela de Warburton», y añade: «Me consoló un poco, dado que hasta entonces la obra se había recibido con relativa indiferencia»[296].

Una vez hubo publicado *Four Dissertations*, Hume dudó del rumbo que debía tomar su carrera, y pidió consejo a Smith: «Estoy bastante inactivo en estos momentos, y no tengo decidido mi siguiente proyecto. ¿Debería extender mi historia hacia el pasado o hacia el presente?». Por aquel entonces, Hume había acabado los tomos sobre la dinastía Estuardo y trataba de resolver si retroceder en el tiempo y escribir sobre los Tudor, o si seguir adelante desde 1689. «Creo recordar que solíais decirme que optaríais por ir hacia atrás. El otro sería el tema más popular, pero me temo que no tendría información suficiente para determinar la verdad, al menos sin mudarme a Londres. Y debo reconocer que soy algo reacio a hacerlo. En mi opinión, estoy bastante asentado aquí [en Edimburgo], y a mi edad no me gustaría cambiar de lugar de residencia»[297]. Hume tenía solo cuarenta y seis años cuando escribió esta carta, y su reticencia a mudarse nos recuerda de golpe

lo corta que era la esperanza de vida en Europa en el siglo XVIII. Como ya hemos visto, al final Hume siguió el consejo de Smith de abordar a continuación la etapa de los Tudor. A otro amigo le explicó que había empezado a escribir estos libros por el siguiente motivo: «[Estaba] cansado de no hacer nada. Una vez había leído enteros todos los buenos libros (algo que se hace en un santiamén), no hacer nada más que leer me parecía una ocupación algo indolente»[298]. En cuanto a la otra cuestión planteada en la carta a Smith, Hume vivió en Edimburgo la mayor parte de los siguientes cinco años, pero no estaba ni mucho menos asentado de forma definitiva. Concluyó la carta, como Smith ya debía esperar llegados a este punto, reprochándole que no le visitara más a menudo: «Decidme, ¿por qué no nos hemos visto este invierno?»[299].

Viendo que Smith no le visitaba desde Glasgow con la frecuencia que deseaba, Hume se dispuso a intentar convencerle para que se mudara a Edimburgo de forma permanente. En 1758, Hume y algunos de sus amigos de la ciudad urdieron un plan para intentar persuadirle para que ocupara la Cátedra de Derecho Natural y Nacional —básicamente, filosofía del derecho— en la Universidad de Edimburgo. Smith tendría que comprar la plaza a quien la ocupaba en ese momento, George Abercromby. Con todo, Abercromby era conocido por la negligencia en sus obligaciones, y Hume estaba convencido de que se le podría reemplazar con cierta facilidad. Era una de las cátedras con mayor retribución económica de toda Escocia, así que el trueque le reportaría a Smith un gran impulso financiero. En una carta con fecha de 8 de junio, Hume reprende a Smith: «El problema sois vos. Tened en cuenta que esta puede ser la única oportunidad para teneros con nosotros en la ciudad». Debido al interés persistente de Smith en la jurisprudencia y su deseo de vivir cerca de los intelectuales de Edimburgo —con las propias palabras de Hume, «nos halaga que valoréis tanto nuestra compañía»—, Hume tenía muchas esperanzas puestas en juntarse con su amigo para siempre. Para que Smith no tuviera miedo de encontrarse con la misma oposición de los devotos que había privado a Hume de la cátedra en Edimburgo, le apaciguó así: «Con un dedo de la mano, lord Milton puede detener los

comentarios repugnantes contra la herejía de todos esos sabuesos»[300]. (Milton, conocido personal de Smith, era un juez influyente y un mecenas literario.) Como casi siempre, no disponemos de la contestación de Smith, pero no cabe duda de que el plan quedó en nada, porque Smith permaneció en Glasgow. Las aspiraciones de Hume habían quedado frustradas de nuevo.

Lo cierto es que, en septiembre de ese mismo año, Hume también se fue de Edimburgo a Londres para supervisar la impresión de los volúmenes sobre los Tudor de *Historia de Inglaterra*. No obstante, regresó el verano siguiente. La última vez que había abandonado Escocia, casi una década antes, Hume todavía era relativamente poco conocido, pero ahora era uno de los humanistas más importantes de Gran Bretaña. Esta aventura a Londres fue la primera oportunidad que tuvo —que no la última— de codearse con otros grandes genios de la época aparte de los intelectuales escoceses. Hizo muy buenas migas con Benjamin Franklin. Con Edmund Burke se avino un poco, y con Samuel Johnson en absoluto. Por mucho que dijera que estaba cansado de no hacer nada y que limitarse a leer le parecía una ocupación demasiado indolente, la trayectoria de Hume como escritor iba ya cuesta abajo. En 1761 acabó los últimos dos tomos de *Historia de Inglaterra* y, aparte de algún ensayo o folleto ocasional, no escribió nada más hasta publicar de forma póstuma *Diálogos sobre la religión natural*. La carrera editorial de Smith, en cambio, al fin empezaba a despuntar de verdad.

CAPÍTULO 5

LA TEORIZACIÓN DE LOS SENTIMIENTOS MORALES (1759)

Aunque la primera mitad de la carrera de Hume fue prolífica en casi todos los sentidos, Smith fue un escritor mucho más cuidadoso. Solo publicó dos libros, y no quiso apresurarse a llevarlos a la imprenta. Publicó *La teoría de los sentimientos morales* cuando tenía treinta y cinco años, y *La riqueza de las naciones* cuando contaba cincuenta y dos. Más tarde, Smith admitió lo siguiente: «Soy un trabajador muy, muy lento. Escribo y reescribo todos mis textos por lo menos una docena de veces antes de darlos por buenos»[301]. También aludió, quizá con un toque de envidia, a la aparente fluidez de Hume al escribir. Según señala Dugald Stewart: «Smith me confesó poco antes de morir que, a pesar de toda la práctica que puso, escribía tan poco a poco y con tanta dificultad como al principio. Asimismo, añadió que Hume había adquirido tanta destreza en este aspecto que los últimos volúmenes de la *Historia* se imprimieron directamente de la versión original, con apenas unas míseras correcciones»[302].

En 1759, tras haber ocupado la Cátedra de Filosofía Moral en Glasgow durante siete años, Smith ya estaba listo para consagrarse de pleno al mundo editorial. Contrató a Andrew Millar como editor y a William Strahan para que se encargara de la impresión. Millar y Strahan habían desempeñado estas mismas funciones para la mayoría de publicaciones de Hume, y

ambos eran escoceses afincados en Londres con gran prestigio dentro del sector editorial. Eran colaboradores habituales —junto a Thomas Cadell, protegido de Millar y sucesor de este cuando se jubiló en 1767— y, además de Hume y Smith, trabajaron con autores como William Blackstone, Adam Ferguson, Henry Fielding, Edward Gibbon, Samuel Johnson, lord Kames, Thomas Reid y William Robertson[303]. Johnson elogió a Millar y Strahan por haber «dignificado la literatura», y Hume y Smith sin duda se encontraban entre los que sacaron fruto de su buen hacer[304].

A diferencia del primer libro de Hume, *La teoría de los sentimientos morales* fue un éxito inmediato. La obra era inteligente y sugestiva, aunque menos abstrusa que el *Tratado* y menos provocadora, al menos de puertas afuera, que la mayoría de publicaciones restantes de Hume. Además, tuvo una acogida ferviente en la república de las letras de Europa. Posteriormente, la fama de *La riqueza de las naciones* la rebasó de tal forma que fue olvidada durante buena parte de los siglos XIX y XX, pero en vida de Smith la cosa fue muy distinta. La segunda gran obra de Smith no vio la luz hasta diecisiete años después, así que durante la mayor parte de su carrera *La teoría de los sentimientos morales* fue el libro que le avaló como un literato destacado. De hecho, hay indicios de que Smith siempre la consideró «mucho mejor» que *La riqueza de las naciones*[305].

En *La teoría de los sentimientos morales*, Smith se adentra en lo que denomina «los principios de la moral»,[306] tomando el título de la *Segunda investigación* de Hume. La investigación que lleva a cabo —las cuestiones que aborda, las respuestas que da e incluso los ejemplos que utiliza— muestra indicios inequívocos de estar influenciada por Hume en su práctica totalidad. Sorprende, pues, que Hume no se mencione a título nominal ni una sola vez en el texto. Hay quien ha especulado que Smith rehusó citar el nombre porque la fama impía de Hume le incomodaba, pero esta explica-

ción no es muy convincente[307]. Para empezar, Smith no solo se inspira en la *Segunda investigación*, sino también en la teoría moral anticipada en el *Tratado*. Hume había publicado esta obra de forma anónima, y en el siglo XVIII se consideraba un *faux pas* delatar al autor de un libro si este no lo había firmado[308]. Además, en ese momento Hume ya llevaba tiempo arrepentido de haber publicado el *Tratado*, y podemos aventurar que Smith estaba al tanto. Smith pudo haber evitado mentar a Hume por su nombre por cualquiera de estos motivos, o por ambos: pero siempre pensando en su amigo. También hay que añadir que Smith hace una serie de referencias claras a Hume a lo largo del libro. En un momento dado, le ensalza como «un filósofo ingenioso y simpático, que acopla la profundidad de su pensamiento a la elegancia de la expresión, y posee el talento singular y preciado de imprimir a los temas más inefables, no solo una perspicuidad total, sino también una elocuencia maravillosa»[309]. Ningún lector devoto que estuviera atento a posibles alusiones y afinidades al Gran Infiel las podría haber pasado por alto. El hecho de que Smith sorteara el nombre de Hume tal vez tenga una explicación más plausible en la interpretación que hacía de la obra y del público que ansiaba tener publicándola. Smith no solo se abstiene de citar el nombre de Hume, sino que raramente identifica a filósofos cuyas tesis aparezcan en el texto. Lo más probable es que quisiera apelar a la experiencia cotidiana del lector, más que a debates que pudieran parecerle arcanos, procurando que la obra fuera accesible a un público lo más amplio posible[310].

Para Smith, todas las teorías morales anteriores, más que incorrectas, eran sobre todo parciales, dado que intentaban basar el bien y el mal en un único rasgo de nuestra moralidad[311]. Consideraba la teoría de Hume la más cabal de todas las desarrolladas hasta entonces, pero pensaba que aún era un poco simplista o incompleta[312]. Así pues, se dispuso a enmendar y desarrollar las tesis de Hume para dar una perspectiva más completa que pudiera hacer justicia a la complejidad de nuestra condición moral. El grueso de este capítulo se centra en los aspectos en que Smith difiere de las tesis de Hume, o las modifica, puesto que son los aspectos en los que debate con Hume de forma más directa. Antes de empezar, conviene subrayar que las

semejanzas entre ambas teorías son mucho mayores que las diferencias[313].

En primer lugar, Smith coincide con Hume en considerar que la moralidad es un fenómeno esencialmente práctico y humano, no algo que emane de un poder sagrado, misterioso o celeste. Según él, la distinción entre el bien y el mal no nace de la voluntad de Dios ni es algo labrado en la estructura cósmica, sino que viene de nuestro interior. Smith lo describe así: «Todo lo que resulte grato para nuestro sentido moral es adecuado y correcto. Lo contrario está mal y es erróneo. […] Los términos *adecuado*, *correcto*, *mal*, *erróneo* […] solo hacen referencia a lo que satisfaga o disguste a ese sentido moral»[314]. Como veremos, Smith se aparta de Hume asegurando que la fe en un Dios salvador fomenta la rectitud moral, pero no afirma, ni de lejos, que el bien y el mal vengan preceptuados por Dios, idea en la que confluye con Hume.

Tal y como evidencia el título del libro, Smith también secunda la alegación de Hume de que la moralidad deriva de los sentimientos, más que de la razón. Hume había consagrado buena parte de los esfuerzos a rebatir el racionalismo moral, pero Smith simplemente da por hecho que el ahínco de Hume y Francis Hutcheson ya lo había desarbolado por completo. Por lo tanto, Smith descarta la visión racionalista con cierto desdén, y dice que «es bastante absurdo e incomprensible pensar que las primeras nociones del bien y el mal puedan dimanar de la razón»[315]. En la cuestión en que Hume y Hutcheson más discrepaban, Smith apoya más a su amigo que a su maestro: para él, la moralidad no surge de un sentido moral innato que Dios nos haya dado, sino por efecto de la simpatía[316]. Tanto Smith como Hume creían que nuestra sensibilidad moral se adquiere y evoluciona con el tiempo, no es ínsita a la naturaleza humana.

Es más, Smith está de acuerdo con Hume en que el bien y el mal dependen de los sentimientos que tenemos al adoptar la perspectiva adecuada, es decir, aquella que tiene en cuenta los prejuicios particulares y la desinformación. En otras palabras, no dicen que todo lo que parezca correcto lo sea de verdad; el deseo de matar a nuestros enemigos en un arrebato de ira no nos legitima a hacerlo. Hume argumenta que, para juzgar bien una acción o

un atributo de la personalidad, debemos sobreponernos a nuestras circunstancias y preferencias y adoptar lo que él define como un «punto de vista general» o «punto de vista común». Esto significa que no solo hemos de valorar los efectos de la acción de una persona y los atributos de la personalidad con referencia a nosotros mismos, sino a todos «aquellos que tienen trato con la persona a quien juzgamos»[317]. De la misma manera, Smith sostiene que, para hacer un juicio moral correcto, necesitamos adoptar un punto de vista imparcial, el de un espectador que conozca todas las circunstancias pertinentes y que no tenga «ninguna relación» con los individuos en cuestión[318]. La hipótesis central que Smith articula en *La teoría de los sentimientos morales* es que los sentimientos de un espectador imparcial son los que determinan el criterio moral básico. Los actos y rasgos que obtengan la aprobación de un espectador de este tipo serán moralmente correctos, y los que no, serán moralmente incorrectos.

Las hipótesis del punto de vista general de Hume y del espectador imparcial de Smith tienen propósitos y desempeñan papeles similares en ambas teorías morales. En concreto, Hume conecta de vez en cuando el concepto del punto de vista general con la perspectiva de «un espectador sensato», «cualquier espectador» o «cualquier testigo»[319]. Smith pone más énfasis que Hume en cómo la voz interiorizada del espectador imparcial nos permite enjuiciar nuestros propios actos y caracteres, y asentar así los cimientos de nuestra conciencia. No obstante, el método elemental para determinar el bien y el mal es el mismo para ambos: la moralidad radica en los sentimientos imparciales[320]. De hecho, usan la misma analogía para ilustrarlo, comparando la imparcialidad de la perspectiva moral con la forma en que nuestra mente corrige de forma natural la distancia cuando miramos un objeto de lejos. A la par que sabemos que una montaña a lo lejos es mucho más grande de lo que parece al observarla desde nuestra ventana, sabemos que un acto o rasgo es beneficioso o perjudicial, agradable o desagradable, cuando lo evaluamos de manera independiente, sin valorar los efectos que tiene sobre nosotros[321].

Aunque Smith estructura y fundamenta su teoría moral de forma muy

parecida a Hume, hay cuatro elementos primordiales en los que se aleja de las ideas de su amigo, o que las modifica: simpatía, utilidad, justicia y religión.

La primera divergencia, y la más significativa, concierne a la naturaleza de la simpatía[322]. Como suele ser habitual, el punto de partida es bastante similar. Tanto Hume como Smith usan el término *simpatía* en un sentido bastante amplio para referirse a una especie de «inclinación afectiva» con cualquier emoción, no solo con el sufrimiento y el dolor. Así pues, ambos creen que la simpatía abarca más que la compasión y la piedad. Se acerca más a lo que hoy solemos denominar *empatía*, pese a que este término se ajusta mejor a la noción de simpatía de Smith que a la de Hume. También coinciden en considerar esta facultad una característica fundamental del ser humano. No comulgan con la premisa a menudo asociada a Thomas Hobbes y Bernard Mandeville de que todos los actos y sentimientos pueden explicarse, o sintetizarse, mediante el egoísmo. Hume proclama «que, sean cuales sean las otras pasiones que nos llevan a actuar, […] el espíritu o principio motriz de todas ellas es la simpatía», y Smith confiere tanta importancia a esta facultad, que dedica todo el capítulo inicial de *La teoría de los sentimientos morales* a examinarla[323].

Con todo, conciben esta facultad de forma diferente. Hume sostiene que la simpatía tan solo transmite emociones entre dos personas, y sostiene que la lucidez varía en función de las circunstancias. Por ejemplo, cuando vemos que alguien está rebosante de júbilo por haber conseguido un ascenso que llevaba tiempo esperando, también nos sentimos felices, y cuando percibimos que alguien sufre porque ha perdido a un ser querido de forma inesperada, sentimos una tristeza similar. Hume lo describe como un proceso pasivo y cuasi mecánico, exponiendo cómo «un rostro alegre nos infunde gran satisfacción y serenidad, mientras que un rostro hastiado o afligido nos

sume en un estado repentino de pesadumbre»[324]. También compara el modo en que la simpatía transfiere sentimientos entre personas con la forma en que dos cuerdas en vibración se transfieren el movimiento (otro ejemplo de un acto espontáneo y del todo involuntario)[325]. Lo cierto es que en varios momentos Hume llega a describir la simpatía como una especie de «contagio»[326] emocional.

Smith concibe la simpatía como una proyección mucho más completa y activa a la situación ajena. Acepta la idea de que a veces la simpatía funciona de forma sencilla y directa —conforme a la descripción de Hume—, como cuando una cara sonriente nos anima o un rostro afligido nos infunde melancolía (por supuesto, son los mismos ejemplos que Hume había usado)[327]. Sin embargo, remarca que no podemos entender del todo los sentimientos de alguien hasta que no nos hayamos puesto en su lugar, y que limitarse a observar su semblante suele ser insuficiente. Esto resulta especialmente palmario en lo que Smith llama las «pasiones antisociales». Por poner un ejemplo, cuando vemos a una persona enojada, no nos enfadamos mecánicamente, sino que necesitamos saber qué la ha enojado para poder «entender su situación»[328]. Smith plantea incluso que simpatizar con la alegría o el dolor ajenos depende en esencia de si comprendemos las circunstancias de dicha persona. Imaginemos que dos personas exhiben idénticos signos de estar angustiadas, pero la primera se lamenta porque se ha cortado con una hoja de papel, mientras que la segunda lo hace porque ha perdido a un ser querido. Es evidente que tenderemos a simpatizar más con la segunda que con la primera, ergo Smith concluye que la simpatía «no nace tanto de presenciar una pasión, sino de la situación detonante»[329]. Dado que requiere una proyección mental sobre la realidad ajena, la tesis de Smith se ha descrito acertadamente como una interpretación «proyectiva» de la simpatía, a diferencia de la interpretación basada en el «contagio» de Hume[330].

La finalidad principal que persigue Smith en el primer capítulo de *La teoría de los sentimientos morales* es demostrar que su interpretación de la simpatía prevalece respecto a la de Hume. Este lugar de honor indica la importancia que Smith atribuía a este tema[331]. Queda claro que en este capítulo

Smith está contendiendo con Hume a conciencia. En el segundo párrafo del libro argumenta que «no podemos figurarnos cómo se sienten los demás si no es poniéndonos en su lugar», y apunta que, «de hecho, nuestra imaginación imita la impresión de nuestros propios sentidos, no de los sentidos ajenos»[332]. Como ya sabrá cualquier lector del *Tratado* o de la *Primera investigación*, este lenguaje —la distinción entre ideas e impresiones, y la imitación de estas últimas por medio de la imaginación— es muy peculiar de Hume. No obstante, Smith usa esta terminología para demostrar que la concepción pasiva y cuasi mecánica de Hume de la simpatía no puede explicar algunas experiencias corrientes de nuestra vida diaria, e intenta demostrar que su concepción le permite construir un relato más completo y preciso.

Smith acaba el capítulo citando cuatro casos en los que se produce simpatía y para los que su explicación es mejor que la de Hume. Smith cuenta cómo a veces nos avergonzamos de alguien que está siendo grosero a pesar de que este no se dé cuenta de su mal comportamiento; nos compadecemos de quienes han perdido el uso de la razón pese a que se les vea la mar de felices; nos aflige ver a un niño con una enfermedad horrible pese a que no sienta un gran dolor en ese momento; o podemos sentir lástima de los muertos, cuando es obvio que ya no están entre nosotros para sentir nada. En todos estos casos experimentamos una emoción en nombre de otros que no la sienten o no pueden sentirla. A Hume le costaría explicar estas experiencias con su versión de la simpatía, ya que esas otras personas no están manifestando las emociones para que nosotros podamos «atraparlas». La propuesta de Smith, en cambio, las explica a la perfección: simplemente nos estamos proyectando en la situación de estas personas. Aquí volvemos a ver con claridad que Smith está rebatiendo a Hume, dado que el primer ejemplo se extrae directamente de las páginas del *Tratado*. Según Smith, «nos sonrojamos cuando alguien es insolente o grosero, pese a que ese alguien no es consciente de su mal comportamiento», mientras que Hume había escrito que «nos sonrojamos ante la conducta de quienes actúan de forma estúpida […] aunque no muestren tener vergüenza, y sin que parezcan mínimamente conscientes de su indecencia»[333]. Aun así, Hume lo considera un caso «bastante

extraordinario» de simpatía, y le cuesta justificarlo, mientras que Smith lo explica de manera relativamente límpida.

El empeño de Smith en mejorar la versión de Hume de la simpatía no se debe solo a que le permite explicar mejor estas experiencias, sino también a que le permite formular una teoría moral más sólida. Tanto Hume como Smith consideran la simpatía el punto de partida de todos los juicios morales, pero la interpretación de Smith es más compleja, y seguramente más sofisticada. La concepción de Hume de los juicios morales se basa sobre todo en el punto de vista de un tercero o de un observador: al valorar un acto o un atributo de la personalidad, observamos sus efectos —si son beneficiosos o perjudiciales, agradables o desagradables— simpatizando con los sentimientos de todos aquellos implicados, y luego nos forjamos una opinión acorde. Este tipo de juicio se corresponde más o menos con lo que Smith llama «mérito y demérito», y que trata en la Parte 2 de *La teoría de los sentimientos morales*. El mérito y el demérito, según el empleo que hace Smith de los términos, hacen referencia a «la naturaleza beneficiosa o perjudicial de los efectos» que un acto cualquiera «pretende o tiende a producir»[334]. Sin embargo, para Smith el mérito y el demérito solo constituyen la segunda fase de los juicios morales. La primera, analizada en la Parte 1, se centra en lo que Smith llama «conveniencia e inconveniencia», que está relacionada con «la causa o el objetivo que motiva» un acto concreto[335]. En otras palabras, aparte de los efectos de un acto, Smith recalca que un juicio moral completo requiere que consideremos las circunstancias en las que se dio y las causas que lo motivaron. Si valoramos la bondad moral de una donación caritativa, por ejemplo, no solo nos importa cuánto rédito se obtiene del dinero, sino también las circunstancias y motivaciones del donante. ¿El donativo representa una porción sustancial de sus ingresos, o una pequeña fracción de toda su fortuna? ¿Le conmovió de verdad la penalidad de los menos afortunados, o solo lo hizo para obtener una deducción fiscal?

La versión proyectiva de la simpatía de Smith tiene más en cuenta que la versión de Hume este tipo de juicios sobre el contexto y la motivación. Puesto que no nos limitamos a «atrapar» mecánicamente los sentimientos

ajenos, sean cuales sean, sino que nos proyectamos mentalmente a su situación, Smith argumenta que siempre podemos valorar si esos sentimientos son apropiados atendiendo a las circunstancias. E insistimos, no importa solo si esa persona se siente feliz, triste o enfadada, o cuál es su conducta ante estos sentimientos, también resulta relevante si esa felicidad, tristeza o rabia está justificada. La concepción de Smith sobre la simpatía es más compleja y desempeña un papel más central en su teoría moral. Según Smith, juzgamos la conveniencia de un acto «simpatizando directamente con los prejuicios y motivos de la persona que actúa», y juzgamos el mérito de dicho acto «simpatizando indirectamente con la gratitud de quien lo recibe, por así decirlo»[336]. Dicho de otra forma, el juicio moral no solo requiere un punto de vista externo o de un observador, como en la teoría de Hume, sino que exige adoptar la perspectiva de todas las personas implicadas en una situación. Hume y Smith colocan la simpatía en el corazón de sus respectivas teorías morales, pero la exposición de la simpatía de Smith es más sólida, y hace que su teoría moral también lo sea.

En *La teoría de los sentimientos morales*, la cuestión en la que Smith refuta a Hume de forma más explícita y minuciosa es en el rol de la utilidad, que aparece sobre todo en la Parte 4, dirigida esencialmente a Hume. Smith empieza hablando sobre la afirmación de «un filósofo ingenioso y simpático» —su buen amigo, desde luego— de que la belleza de un objeto físico se debe en gran parte a la utilidad que le atribuimos[337]. Hume sostiene que admiramos la belleza de una casa bien construida, por decir algo, porque simpatizamos con la sensación de satisfacción y comodidad que presuponemos que habrá obtenido su propietario. Dice que «siempre que un objeto tienda a complacer a su poseedor, lo consideraremos bonito»[338]. Smith da por sentado que el sentido de utilidad confiere belleza a los objetos, y recoge la explicación íntegra de Hume de por qué es así. No obstante, añade con premu-

ra una consideración más y, con orgullo manifiesto, señala: «Hasta donde yo sé, nunca se había percatado nadie». Smith agrega el matiz de que la «idoneidad» o la «complexión bella de una obra de arte» se suele «valorar más que la finalidad con la que fue concebida»[339]. En otras palabras, solemos confundir el medio por el fin, y damos más importancia a la «idoneidad» de un objeto para producir placer —su aparente provecho o utilidad— que al placer que de verdad aporta.

Smith comienza dando algunos ejemplos «frívolos»: si una persona entrara en su sala de estar y encontrara todas las sillas puestas de lado, le fastidiaría y se pondría a colocarlas bien. No obstante, la única razón por la que prefiere el orden «correcto» es que es más conveniente y, «en virtud de esa conveniencia, se complica más de lo necesario, dado que lo más fácil sería sentarse en cualquiera [de las sillas], que es lo que seguramente hace al terminar el trabajo». Así pues, lo que esta persona quiere de verdad no es la comodidad o conveniencia en sí misma, sino «la disposición de las cosas que la hacen posible». De igual modo, un individuo «aficionado a los relojes» desecharía cualquier reloj que se retrasara dos minutos al día, a pesar de que este sería casi tan funcional —evitar que lleguemos tarde— como uno preciso. Smith sugiere que no se valora tanto la conveniencia real del reloj como «la perfección del artilugio» en sí misma[340].

Los casos frívolos no son los únicos en los que confundimos de esta manera el medio con el fin. Smith manifiesta que cometemos el mismo error en algunos de «los afanes más graves e importantes de la vida, tanto pública como privada»[341]. De hecho, asegura que sucede lo mismo con el afán de riqueza y poder que impulsa la economía y todo el proceso de la civilización en general. Para Smith, el motivo por el que la mayoría de la gente ansía estas cosas es que simpatizamos por instinto con el estilo de vida de ricos y poderosos —palacios espléndidos, carruajes lujosos e incontables criados —, y colegimos que estas cosas les hacen sumamente felices[342]. Si reflexionáramos un momento, nos convenceríamos de que no es así, que «el poder y la riqueza» son futilezas al lado de la auténtica felicidad y que, en realidad, dejan a quien las posee «igual de expuesto que antes, o a veces incluso

más, a la ansiedad, el miedo y el dolor; por no hablar de las enfermedades, los peligros y la muerte»[343]. Aun así, con la esperanza de obtener los placeres que suponemos que aportan la riqueza y el poder, invertimos de buen grado mucho más esfuerzo y estrés del necesario. No solo confundimos los medios (riqueza y poder) por el fin (la felicidad verdadera), sino que sacrificamos de manera inconsciente el fin para recrearnos en los medios. De este modo, Smith parte de una premisa de Hume sobre la belleza de la utilidad para probar un argumento antitético a la teoría de su amigo y nos advierte de un defecto grave de la sociedad comercial que Hume admiraba con tanta devoción[344].

En el segundo apartado de la Parte 4, Smith deja de lado la belleza que la utilidad confiere a los objetos —como casas y relojes— para hablar de la belleza que confiere a los actos y atributos humanos. Esta era una de las claves de la teoría moral de Hume, tal y como señala Smith de inmediato: «El mismo autor ingenioso y simpático que explicó por qué la utilidad nos es agradable tiene tanta fe en esta hipótesis que reduce nuestra aprobación de la virtud a la percepción del tipo de belleza que se deriva de la utilidad». A continuación, resume la tesis central de Hume de que, por naturaleza, aprobamos —y, por ende, consideramos virtuosas— las cualidades que nos resultan útiles o agradables, tanto para nosotros como para el resto. Smith comienza la refutación de esta opinión coincidiendo parcialmente con Hume: por lo general, la gente aprueba las cualidades útiles y desaprueba las perjudiciales. Pero contradice a Hume al mantener que «la fuente fundamental de la aprobación o condena no radica en nuestra percepción de utilidad o perjuicio». En otras palabras, Smith opina que, aunque aprobamos los actos y atributos útiles, no los aprobamos, al menos en un primer momento, por ser útiles. Admite que es posible que nuestros sentimientos de aprobación sean «impulsados y avivados» por la consideración de utilidad, pero recalca que, «original y esencialmente», estos sentimientos no parten de este tipo de consideraciones[345].

Smith ofrece dos argumentos al respecto. Primero, dice que «es imposible que la aprobación de la virtud sea un sentimiento equivalente al que de-

termina si nos gusta un edificio útil y bien construido, o que no tengamos más motivos para alabar a un hombre que a una cómoda»[346]. Es decir, si aprobáramos los actos y atributos virtuosos solo en función de su utilidad, sería difícil explicar por qué nos importan tanto, por qué las consideraciones morales nos conmueven tanto[347]. Muy pocos serían los que estarían dispuestos a arriesgar su vida por una cómoda, independientemente de lo útil o bonita que fuera. Hume, que ya preveía esta crítica a su teoría, la intentó refutar de antemano con una respuesta simple: que el placer que experimentamos al observar un objeto útil es, como nos muestra la experiencia, cualitativamente diferente al que experimentamos con un acto o atributo virtuoso[348]. No obstante, otra vez Hume tiene problemas para explicar el hecho, y señala que «en esta disparidad de sentimientos hay algo que cuesta mucho de explicar», mientras que la interpretación de Smith es mucho más sencilla[349]. Para él, el proceso mental por el que evaluamos un objeto inanimado es, al fin y al cabo, de naturaleza distinta al que determina cómo evaluamos un acto o atributo de la personalidad. Podemos simpatizar con el propietario de una cómoda, pero no con la cómoda. Sin embargo, sí podemos proyectarnos —y lo hacemos— a situaciones en las que dos personas llevan a cabo un acto y reciben el efecto consiguiente, lo cual nos permite forjarnos una opinión tanto del mérito como de la conveniencia de dicho acto.

Esto lleva al segundo argumento de Smith de por qué la utilidad no es la fuente primordial de nuestra aprobación moral. Según dice, en los juicios morales hay un sentido de conveniencia que no puede resumirse mediante consideraciones de utilidad y que desempeña un papel crucial en las interacciones cotidianas, a pesar de que haya filósofos como Hume que tiendan a pasarlo por alto[350]. Pensando en Hume, entre otros, Smith escribe lo siguiente: «Cuando un filósofo se propone analizar por qué aprobamos la humanidad o condenamos la crueldad, no siempre concibe de forma clara y nítida un acto concreto de crueldad o de humanidad, sino que a menudo se conforma con la noción vaga e indeterminada que le sugieren los términos generales de esas cualidades». Smith proclama que cuando «pensadores y especuladores» evalúan atributos de la personalidad así, de manera abstracta, ense-

guida ven claros los efectos de estos atributos para la sociedad en general, y llegan invariablemente a la conclusión de que son el fundamento primordial y apropiado para hacer cualquier evaluación moral. Pero subraya que, cuando observamos un acto en la vida real, solemos tener en consideración las circunstancias y razones de quien está actuando y los efectos específicos que dicho acto tiene para personas concretas, no solo los efectos que este tipo de actos tienen por lo común para la sociedad en su conjunto[351]. Esto significa que los juicios morales que hacemos a diario y de forma espontánea corresponden a casos concretos, más que a generalidades abstractas. Cuando presenciamos un acto de benevolencia o valentía —por ejemplo, el rescate de un niño atrapado en un edificio en llamas—, no nos paramos a reflexionar sobre cómo esta clase de actos favorece a la sociedad antes de dar nuestra aprobación. Smith admite que hay consideraciones abstractas de la utilidad que pueden reforzar los juicios morales que efectuamos con tanta inmediatez, pero recalca que no aparecen hasta más tarde —como una especie de reflexión posterior—, no son determinantes originales ni vitales para nuestros juicios[352]. Las críticas que Smith lanza contra Hume en esta cuestión son exactamente iguales a las que él mismo lanzaba a menudo contra otros: según Smith, Hume reflexiona sobre estos temas de forma excesivamente racional o abstracta —demasiado parecida a la de un filósofo —, y por ello omite fenómenos que son harto aparentes en la vida cotidiana[353].

Hay que reconocer que la interpretación que hace Smith de la teoría moral de Hume es un poco simplista, al menos en lo concerniente a la utilidad. Recordemos que la premisa principal de Hume es que las virtudes no son solo aquellas cualidades útiles para nosotros o para otros, sino también aquellas que nosotros u otros percibimos como agradables. Smith ignora por completo la segunda parte de la ecuación y, además, cataloga a Hume como utilitarista moral, cuando en el sentido estricto del término no lo era tanto[354]. Este error no afecta la línea vertebral de la crítica de Smith, pero sí hace pensar en cómo pudo haber interpretado la teoría moral de su amigo íntimo con tanta parcialidad. Para ser justos con él, es como si Hume quisie-

ra ser malinterpretado en este aspecto, dado que dedica gran parte de la *Segunda investigación* —apartados del 2 al 6, un total de cincuenta y una páginas en la edición moderna con aparato crítico— a hablar sobre las virtudes «útiles», y solo dedica dos apartados posteriores relativamente cortos —apartados 7 y 8, con un total de trece páginas— a las «agradables». También busca presentar sus argumentos con términos fuertes, casi exagerados, como cuando declara que la utilidad «es el cimiento de gran parte de la moral»[355]. Es tan fácil etiquetar a Hume como un utilitarista moral que muchos expertos actuales todavía sustentan esta hipótesis errada. En cualquier caso, el hecho de que Hume no corrigiera el error antes de que Smith enviara el manuscrito a la imprenta parece denotar que no leyó *La teoría de los sentimientos morales* hasta que salió publicada[356]. Atendiendo a la gran admiración que Smith tenía por Hume como pensador y al apego personal entre los dos, es un poco sorprendente. Quizá revela el deseo de Smith de ratificar su independencia intelectual, incluyendo de su amigo, al emprender su carrera editorial.

Otro tema estrechamente relacionado en el que Smith difiere de Hume son los principios de la justicia,[357] aunque ambos parten de premisas similares. Desde Platón hasta hoy, los filósofos han tendido a concebir la justicia *lato sensu*, equiparándola a nociones como la equidad o la recompensa, pero Hume y Smith usan el término en un sentido estricto muy particular y totalmente negativo. Ambos creen que la virtud de la justicia no entraña nada más (ni nada menos) que abstenerse de menoscabar la vida, la libertad o la propiedad de otros[358]. Asimismo, están de acuerdo en que la justicia es la única virtud indispensable para el sustento de la sociedad. Hume dibuja una analogía entre la justicia y «el armazón de una bóveda, en el que todas las piedras caerían al suelo» si no contaran con el soporte de las demás. En otras palabras, acatar las normas jurídicas es necesario para mantener la est-

ructura de la sociedad[359]. Por su parte, Smith describe la justicia como «la pared maestra que aguanta el edificio entero» y que, si la derribáramos, «la estructura gigantesca de la humanidad […] se derrumbaría»[360]. Por último, tanto Hume como Smith afirman que la justicia es la única virtud que urge un sistema de normas estrictas para funcionar bien. Por ejemplo, es imposible fijar directrices precisas sobre cómo ser audaz, generoso o modesto. Sin embargo, sí podemos y debemos hacerlo en lo concerniente al respeto por la vida, la libertad y la propiedad de otros[361].

A pesar de que coincidían en el sentido de la justicia y en que esta resulta imprescindible para la sociedad, sí tenían opiniones muy distintas en cuanto al origen de esta virtud. Tanto en el *Tratado* como en la *Segunda investigación*, Hume argumenta de forma recurrente que la virtud de la justicia se basa íntegramente en la utilidad; aprobamos las conductas justas porque simpatizamos con el interés general. Por esto, como es bien sabido, en el *Tratado* califica la justicia como una virtud «artificial»: las leyes que protegen el derecho a la propiedad son convenciones humanas que creamos a medida que nos percatamos de lo importantes que son para poder instaurar y mantener el orden social. La perspectiva de Smith difiere de la de Hume en dos aspectos clave. En primer lugar, Smith defiende que nuestro sentido de justicia no emana de la utilidad que le concedamos, sino del rencor. Al ser testigos de una injusticia —como el asesinato de un inocente o el robo de los ahorros de toda una vida—, simpatizamos con la víctima, y nuestros sentimientos de rencor hacen que queramos castigar al malhechor. Para fabricarnos una opinión, no nos hace falta recostarnos y meditar sobre el impacto a largo plazo de estos actos para la sociedad, sino que nos invade espontáneamente un agravio o rencor «que precede a cualquier consideración sobre la utilidad del castigo»[362]. Es decir, para Smith la justicia es una virtud natural, más que artificial. Y, en segundo lugar, Smith argumenta que, cuando presenciamos una injusticia, nuestra condena no deriva de la simpatía con el interés general de la sociedad, como sostiene Hume, sino de la simpatía con el damnificado: «Cuando se lastima o se mata a alguien, exigimos una reparación del daño que se le ha hecho, no tanto porque nos preocupe el

interés general de la sociedad, sino porque nos preocupa la persona a quien se ha perjudicado»[363].

Smith también coincide con Hume en que las normas jurídicas son útiles para la sociedad en general, e incluso indispensables, pero se reafirma en que no es la utilidad lo que nos incita a celebrar la justicia. En este punto, hace una referencia implícita a su amigo al decir que, «como la sociedad no puede subsistir sin respetar mínimamente las leyes de la justicia, […] algunos han pensado que la idea de esta necesidad fue lo que motivó que aprobáramos la aplicación de la justicia castigando a aquellos que las infringían»[364]. No obstante, Smith recalca que esta consideración abstracta no es lo que de verdad espolea nuestra condena de la injusticia. A fin de cuentas, «todas las personas, hasta las más estúpidas e inconscientes, aborrecen la falsedad, la perfidia y la injusticia, y les gusta verlas resarcidas. Sin embargo, pocos han sido los que han deliberado sobre la exigencia de la justicia para preservar la sociedad, por muy obvia que sea»[365]. Smith vuelve a dar la vuelta a la argumentación habitual de Hume para refutarle, mostrando que la visión de este atribuye demasiado influjo a la razón y al raciocinio abstracto, y demasiado poco a los sentimientos que nos rigen en nuestro día a día. De hecho, hay quien ha señalado que, en lo que atañe a la justicia, Smith critica a Hume «por no parecerse lo suficiente a Hume»[366].

En *La teoría de los sentimientos morales*, el tratamiento que hace Smith de la religión se encuentra en algún punto entre la ambigüedad y la ambivalencia, lo cual es en sí mismo una discrepancia notable con Hume, pues este insistía en que era del todo perniciosa. Para empezar, a lo largo del libro Smith se refiere sistemáticamente a Dios y a la idea del orden providencial. Estas referencias son la prueba fundamental de quienes le tachan de deísta, pero conviene hacer algunas aclaraciones. La primera es que cuando Smith se adentra en terreno religioso, el estilo suele ser huidizo o equívoco. Como

observa una experta, sus referencias a un Dios providencial a menudo «se acompañan de circunloquios, frases de estilo indirecto y un uso frecuente del verbo *parecer*»[367]. Por añadidura, estas referencias parecen ser un suplemento o apéndice a una teoría moral independiente. Tal y como se ha señalado a menudo, el marco básico de la teoría de Smith —según la cual la moralidad dimana de los sentimientos humanos, y son precisamente los sentimientos de un espectador imparcial los que determinan más que nada lo que está bien y lo que está mal— no se cimienta en ningún caso en premisas religiosas o en la voluntad divina[368]. Por último, Smith no acostumbra a invocar al «creador de la naturaleza» (su denominación favorita para la deidad) para explicar lo inexplicable, sino todo lo contrario. Cita sin cesar factores terrenales, como nuestras necesidades emocionales e intelectuales, para explicar por qué creemos en Dios y en el más allá. Según destaca otro autor, «cuando uno lee todos los pasajes sobre teología en *La teoría de los sentimientos morales*, es admirable detectar que muchos de ellos, si no todos, se caracterizan por englobar una propuesta de teoría sobre la naturaleza humana»[369].

Sin embargo, Smith tiende a describir la vocación religiosa en términos bastante benévolos, sugiriendo que la fe religiosa suele sacar lo mejor de nosotros, no lo peor, idea que contradice de frente el argumentario de Hume en *Historia natural de la religión* —y, en cierta medida, el suyo propio en los *Principios*—. Según Smith, «no solo creemos en una vida ulterior por las flaquezas, las esperanzas y los miedos de la naturaleza humana, sino también en virtud de nuestros principios más nobles y honestos, el amor a la virtud y la aversión al vicio y la injusticia»[370]. (Hay que tener en cuenta que, para él, esta creencia sí está motivada en parte por las flaquezas y los miedos de las personas.) De hecho, Smith remarca que la fe religiosa tiene beneficios prácticos importantes. Nos conforta ante la muerte, por ejemplo, y da esperanza y consuelo a los damnificados o condenados injustamente en la Tierra[371]. También manifiesta, a diferencia de Hume, que la religión tiende a respaldar la moralidad, más que a socavarla. Según Smith, la religión no es el remedio definitivo para discernir entre el bien y el mal ni es una

condición *sine qua non* para la rectitud moral, pero sí promueve que la gente se atenga a normas morales. Al fin y al cabo, es más probable que la gente respete y obedezca las «normas morales generales» que su sociedad ha estipulado —y es más probable que las considere sagradas— si piensa que son «los mandamientos y las leyes de un Dios que, al final, premiará a los fieles y condenará a quienes hayan transgredido los preceptos»[372]. Dicho de otro modo, Smith no ve la religión como un fundamento moral, ni siquiera como un pilar, sino como un contrafuerte: presta apoyo desde el exterior.

La afirmación de Smith de que creer en Dios y en el más allá refuerza la moralidad se suele emplear para corroborar su religiosidad. Lord Brougham, por ejemplo, un autor prominente del siglo XIX, sostiene que «los beatos le han achacado [a Smith] falta de devoción sobre todo por la carta que redactó con ocasión de la muerte de su buen amigo Hume» —*Carta a Strahan*—, pero a continuación argumenta que está claro que: «[Smith] consideraba a su amigo una excepción a la regla de que la religión tiene un influjo poderoso y saludable para la moral. De hecho, ha manifestado de forma más que convincente que, si los principios religiosos […] no están distorsionados o corrompidos, "el mundo estará depositando justamente su confianza en la rectitud de los devotos". […] A buena fe, ni siquiera el Dr. Johnson podría pedir una señal más inequívoca de fervor ni una condena más severa de la infidelidad»[373]. Con todo, este tipo de silogismos no son muy convincentes. En primera instancia, la idea de que creer en Dios y en el más allá refuerza la moralidad implica que la religión tiene efectos positivos, pero no necesariamente que este vaya a ser el caso. Además, el enunciado de Smith a este respecto no es ni de cerca tan claro como se suele sugerir. La frase que cita Brougham, por ejemplo, está colmada de salvedades, en un estilo que recuerda mucho a Hume. El texto dice literalmente que el mundo tan solo «estará depositando justamente su confianza en la rectitud de los devotos» si se dan las condiciones siguientes: «Si los principios religiosos no están corrompidos por el celo faccioso y partidista de un contubernio despreciable; si el primer deber que se exige es cumplir las obligaciones morales; si se convence a las personas de que establezcan como obli-

gaciones religiosas elementales los actos de justicia y caridad, en lugar de patrones frívolos; y si se les disuade de pensar que mediante sacrificios, ceremonias y ruegos vacíos pueden convencer a la deidad para que se les perdonen falsedades, perfidias y actos de violencia»[374]. Es posible que incluso Hume hubiera confluido con esta afirmación, limitándose a señalar que sería raro que todos estos requisitos se cumplieran al unísono. De hecho, algunas de las expresiones de las que se sirve Smith recuerdan a cómo argumentaba Hume que los devotos no suelen buscar la gracia divina mediante una probidad moral, sino mediante «prácticas veleidosas, un celo desmedido, arrebatos extáticos o la creencia en hechos misteriosos y absurdos»[375]. En el siguiente capítulo, Smith manifiesta —de nuevo con un estilo que recuerda a Hume— que «las falsas nociones sobre religión son casi lo único que puede pervertir gravemente nuestros sentimientos [morales]»[376]. Aunque asegura que creer en Dios y en el más allá puede reforzar nuestra integridad moral, no concluye ni de lejos que siempre lo vaya a hacer. Asimismo conviene destacar que, en las revisiones posteriores del libro, Smith atemperó algunas de las afirmaciones sobre la religión que expuso en la primera edición. En el epílogo trataremos este tema con más detalle.

En la primavera de 1759, cuando *La teoría de los sentimientos morales* salió a la luz, Hume se encontraba en Londres supervisando la impresión de los volúmenes sobre los Tudor de la *Historia de Inglaterra*. Como es lógico, Smith ordenó que se le enviara un ejemplar, y Hume contestó con la que sin duda es una de las cartas más deliciosas de la historia de la filosofía[377]. Al comienzo de la carta, Hume agradece a Smith que le regale algo tan fantástico como su teoría, y le comunica que tanto él como Alexander Wedderburn han entregado ejemplares de la obra a varios políticos de alto rango y aristócratas influyentes, además de a «un caballero irlandés» que acababa de escribir «un tratado de lo más cautivador sobre lo sublime». Se trataba

de Edmund Burke, que había publicado *Indagación filosófica sobre el origen de las ideas acerca de lo sublime y lo bello* apenas dos años antes. (En la siguiente carta a Smith, Hume le dijo que Burke había quedado prendado con su libro, dictamen que fue corroborado sobradamente con la primera carta que Burke mandó a Smith unos meses más tarde, y con la crítica que hizo del libro en *Annual Register*[378].) Según dice Hume, todos los que habían recibido el libro serían cruciales para ayudar a difundirlo, y quizá también para promocionar la carrera de su autor. Esto es lo que dice: «He esperado a escribiros hasta que tuviera algo que contaros sobre la suerte de vuestro libro, y hasta que pudiera aventurar con certeza si estaba condenado al olvido o si iba a entrar en el templo de la inmortalidad. Pese a que solo lleva unas semanas publicado, creo que ya hay síntomas bastante evidentes para permitirme predecir su destino. En resumen, es el siguiente…».

Una vez hubo despertado el interés de Smith con toda su pericia, Hume procedió a encadenar una distracción detrás de otra para demorar la noticia que Smith tanto ansiaba conocer. Primero, le importuna una «visita absurda e intempestiva» de un paisano escocés que le lleva a discutir una posible vacante como catedrático de Historia Eclesiástica en la Universidad de Glasgow, para la cual espera que Smith tenga en cuenta a su amigo mutuo, Adam Ferguson. A continuación, se explaya en los méritos y defectos de algunas publicaciones recientes de autores escoceses. Tras mencionar el poema épico *The Epigoniad*, de William Wilkie, escribe que: «No tengo ninguna duda de que de vez en cuando consultáis las críticas», una suposición cierta, dado que Smith esperaba ansiosamente las valoraciones de *La teoría de los sentimientos morales*, «pero esta vez encontraréis en *Critical Review* una carta sobre ese poema, y os reto a que tratéis de adivinar el autor. Dadme una muestra de vuestra habilidad a la hora de reconocer estilos e identificad a quien lo ha escrito». (El autor de la carta anónima era el mismo Hume.) También expresa inquietud por la acogida de *Historical Law Tracts*, de lord Kames: «Hacer una obra digna juntando metafísica y derecho escocés es como si alguien quisiera hacer una buena crema mezclando ajenjo y aloe».

A continuación, Hume retoma el hilo momentáneamente: «Pero, volviendo a vuestro libro y al éxito que ha cosechado en esta ciudad, debo deciros que… ¡Malditas interrupciones! He ordenado que se me excusara para no recibir a nadie, pero alguien me ha estorbado igual». Esta vez la intrusión es provocada por la visita de un literato que acucia a Hume para debatir sobre las obras recientes de Claude-Adrien Helvétius y Voltaire. En particular, elogia la obra *Cándido*. De ella dice que «está llena de vitalidad e impiedad, y es una auténtica sátira de la providencia con el pretexto de criticar el sistema de Leibniz», es decir, la hipótesis de Leibniz en *Teodocia* de que nuestro mundo es el mejor de todos los posibles. Nótese cómo Hume parece inferir que la impiedad de *Cándido* la hace recomendable para Smith[379].

Hume prolonga la broma y dice: «Supongo que os preguntaréis: "¿Todo esto qué tiene que ver con mi libro?". Querido Smith, tened paciencia y sosegaos. Debéis ser un filósofo también en la práctica, no solo en la teoría. Pensad en la frivolidad, la temeridad y la futilidad de los juicios habituales de los hombres, lo poco que se rigen por la razón en la mayoría de cuestiones. Pues todavía es peor en cuestiones filosóficas, dado que escapan del todo a la comprensión de la gente vulgar. […] No hay mejor signo de que algo es falso que cuando las masas lo aprueban». Y, al fin, deja caer la noticia: «Ante la suposición, pues, de que estas reflexiones os han preparado para lo peor, os daré la triste noticia de que vuestro libro ha tenido muy mala fortuna, dado que el público parece que lo venera sobremanera. Los ignorantes lo buscan con avidez, y el grueso de literatos ya empiezan a alabarlo de forma encarecida». Hume manifiesta que varios obispos han expresado una gran admiración por la obra, y hace mofa: «Ya podéis suponer qué opinión se ha granjeado entre los verdaderos filósofos, si estos esclavos de la superstición la ensalzan tanto». Después de enumerar los elogios que ha cosechado entre amigos y personajes influyentes, le dice que Andrew Millar, editor de ambos, «está exultante y se jacta de haber vendido ya dos tercios de la edición, y que está seguro del éxito. Ya veis qué clase de persona es, si valora los libros solo por el provecho que obtiene de ellos. Conside-

rando todo esto, creo que será un gran libro».

Es obvio que Hume se alegró del éxito de Smith. Y eso, atendiendo a la decepción que se llevó dos décadas antes con la acogida de su primer libro, evidencia todavía más su nobleza. No hay duda de que quería hacer todo lo posible para que el libro de Smith no corriera la misma suerte. Al final de la carta, alude irónicamente a su propia ventura literaria: «Estoy seguro de que seréis tan buen cristiano como para transformar en buenas las noticias atroces que os he dado —que solo responden a mi afán de sinceridad y que aún se podrían agrandar más— y halagar mi vanidad revelándome cómo todos los devotos en Escocia me injurian por el relato de John Knox y de la Reforma escocesa», una referencia patente a los volúmenes sobre los Tudor de *Historia de Inglaterra*. En la siguiente carta, Hume dio a entender, esta vez sin ser tan generoso, que el libro de Smith podría haberse beneficiado del clamor contra su propia obra: «¿Acaso los fanáticos se han rebelado contra este último libro?». «La obra de Robertson», la reciente *History of Scotland*, de William Robertson, «es magnífica, pero está claro que se ha aprovechado de la animadversión contra mí. Supongo que con vos sucedió igual»[380]. Esta frase solitaria y aparentemente displicente es el único síntoma que nos consta de la posible envidia de Hume por el éxito inmediato de su joven amigo.

Hume no intentó respaldar la causa de Smith solo en privado, sino que en mayo de 1759 escribió una crítica anónima de *La teoría de los sentimientos morales* para *Critical Review*, con la intención de pregonar la obra[381]. A lo largo del texto, Hume se deshace en elogios hacia Smith, describiendo cómo teoriza con «el atrevimiento que suele caracterizar a los genios», y haciendo esta predicción: «La ocurrencia, y me atrevería a decir que la solidez, de sus razonamientos debería agitar la atención lánguida del público y valerle una acogida favorable». Ya en los primeros párrafos habla de la luci-

dez de los principios, la fuerza y el vigor de la argumentación y el estilo de «este ingenioso escritor»[382]. En las conclusiones, Hume evita pronunciarse sobre la validez esencial de la teoría de Smith, e insiste en que «el tiempo [es] la mejor prueba para la verdad». No obstante, elogia «la solidez y la fuerza de este genio» y «su estilo vivaz, perspicuo y sencillo», y remarca que, «pese a adentrarse en el abismo de la filosofía, sigue hablando como un hombre de a pie»[383].

Al mismo tiempo, Hume alude con sutileza a algunas diferencias filosóficas con el autor. Como era habitual por aquel entonces, la crítica de Hume constituye más un resumen y una citación larga que un análisis crítico, pero sus escasos comentarios dan alguna pista sobre su postura. Hume ratifica de forma incondicional los rasgos básicos de la teoría moral de Smith que coinciden con los suyos —su sustentación en «los hechos y la experiencia» en vez del razonamiento abstracto, el papel primordial de la simpatía, etc. Según dice, «nadie puede discutir, salvo que sea sumamente testarudo», que la simpatía es un rasgo central de la naturaleza humana. No obstante, en las cuestiones más específicas en las que ambos difieren, es ambiguo. En cuanto a la versión «proyectiva» de la simpatía de Smith, Hume dice con prudencia que Smith «intenta explicar» la simpatía de esta manera, y que su teoría «parece muy comprensible y probable, pero que carece de importancia si es aceptada o no para la teoría de su autor». Asimismo, Hume expone que Smith «pretende explicar» todos los tipos de aprobación y condena moral a través de esta forma de simpatía y añade que, «si, y solo si, sus deducciones fueran igual de simples y convincentes como evidente e incuestionable es el primer hecho o postulado [que la simpatía es parte de la naturaleza humana], podríamos elevarlo por encima de todos los escritores que han reflexionado sobre el tema»[384]. Así pues, aunque alaba su genialidad, indica con perspicacia que está disconforme.

La crítica de Hume también contiene varias pinceladas típicas de su chispa. Tras resumir la proposición de Smith sobre la utilidad, según la cual esta tiene un papel meramente secundario para determinar nuestra aprobación moral, afirma que Smith «presenta muchos argumentos intachables

para refutar las opiniones del Sr. Hume, que había basado gran parte de su sistema moral en la utilidad general». Dice que no dispone de espacio suficiente para tratar la cuestión a conciencia, pero dice que, «cuando el lector lea al autor, verá que pocas veces la filosofía provee argumentos más incontestables y concluyentes»[385]. Por supuesto, es poco probable que Hume pensara de veras que Smith había «revocado» del todo sus premisas; no solo porque sus opiniones se solapan mucho, sino porque ya hemos visto que Smith tergiversa un poco la teoría moral de Hume en su refutación, pues exagera la medida en que se sustenta en la utilidad (una tergiversación que Hume corrige con habilidad en la crítica)[386]. Aun así, como apunta David Raynor, «es fácil imaginar a Hume recreándose de algún modo con la idea de que sus enemigos compraran el libro [de Smith] solo para ver cómo le refutaba»[387].

En el último párrafo, Hume vuelve a hacer alarde de su gran sorna al elogiar a Smith «por ensalzar tanto los principios religiosos a lo largo de todo el texto». Revela que, aunque algunos «farsantes de la ciencia» lo nieguen, es imposible «distinguir a un filósofo de un amante de la religión». De hecho, un filósofo de verdad siempre procurará limitar sus indagaciones a temas que no constituyan una amenaza para la fe cristiana: «Todos los asuntos […] que lleven a la impiedad o a la infidelidad deberían rechazarse con desprecio». Por suerte, declara, «nuestro autor parece ser plenamente consciente de esta gran verdad», por lo que ha evitado, «si no cualquier error, algo imposible para la naturaleza humana, al menos cualquier desliz peligroso o pernicioso»[388]. Esta arenga santurrona es un claro guiño de aprobación a Smith por la prudencia que había demostrado en esta cuestión, además de un posible intento de respaldar la causa de su amigo para evitar la censura de los devotos. En el *Tratado*, Hume había argumentado justo lo contrario: «No hay razonamiento más común y reprobable que intentar refutar una hipótesis en un debate filosófico arguyendo que tiene consecuencias peligrosas para la religión y la moralidad. Si una opinión nos lleva al absurdo, obviamente es falsa, pero no podemos asegurar que sea falsa porque sus consecuencias son peligrosas»[389]. En cualquier caso, la publicación

del primer libro de Smith confirmó que, en lo que atañe a la religión y a los devotos, iba a ser más cauteloso que Hume al escribir, tal y como lo era en su vida personal.

En la carta que envió a Smith para felicitarle por la publicación de *La teoría de los sentimientos morales*, Hume tuvo el pudor de omitir cualquier reserva en cuanto a los argumentos de su amigo. Sin embargo, al cabo de unos meses, justo antes de volver a Escocia, Hume escribió a Smith otra vez para debatir acerca de una de las cuestiones que les separaba: «He oído que estáis preparando una nueva edición, y os propondría que añadierais y modificarais algunas cosas para ahorraros detractores. Me tomaré la libertad de señalaros una para que le echéis un vistazo, si es que la consideráis sustancial». Curiosamente, Hume no menciona la crítica más explícita y extensa de Smith a su teoría moral, relativa al rol de la utilidad en la moralidad y la justicia, sino que dirige su mirada a un asunto aún más crucial. La consulta de Hume está relacionada con la esencia de la simpatía: «Me habría gustado que hubierais demostrado con más precisión que todas las clases de simpatía son indefectiblemente agradables. Pese a que es el eje de vuestra doctrina, solo lo ponderáis de pasada». En el segundo capítulo del libro, Smith había razonado que la simpatía mutua es intrínsecamente placentera: la armonía sentimental —es decir, tener la misma sensación a nivel emocional que otra persona— y la sensación de aprobación asociada a esta especie de «fraternidad» nos complace por naturaleza. No obstante, retomando el hilo de su versión de la simpatía, Hume afirma que, «aparte de la simpatía agradable, hay otra desagradable», dado que «una pasión transmitida por simpatía es un reflejo de la pasión original». Por lo tanto, «debe adoptar sus cualidades, y ser dolorosa cuando este sea el caso». En otras palabras, cuando simpatizamos con alguien que sufre, lo que sentimos es dolor, no placer. Hume dice que, si fuera cierto que cualquier simpatía nos es igual de pla-

centera, «ir a un hospital sería tan ameno como ir a un baile»[390].

Aunque parece que Hume veía este escollo como algo muy enrevesado y totalmente integrado en el «eje» doctrinal de su amigo, Smith lo consideraba un asunto bastante menor y de fácil solución. De hecho, en la segunda edición de *La teoría de los sentimientos morales* resolvió el problema añadiendo una simple nota al pie: «Se me ha hecho la observación de que, al asociar la simpatía con un sentimiento de aprobación, cosa que siempre es agradable, resultaría incongruente con mi doctrina admitir que pueda existir una simpatía desagradable. Mi respuesta es que en un sentimiento de aprobación hay dos factores que conviene tener en cuenta: primero, la pasión simpatética del espectador; y, segundo, la emoción que surge cuando este observa cómo coinciden perfectamente su propia pasión simpatética y la pasión original de la persona afectada en un principio. Esta última emoción, que es en lo que consiste en realidad el sentimiento de aprobación, siempre es agradable. La otra puede ser agradable o desagradable, dependiendo de la naturaleza de la pasión original, dado que en cierta medida siempre mantendrá sus particularidades»[391]. En suma, Smith sostiene que somos capaces de encontrar placentera la armonía sentimental a pesar de que el sentimiento compartido sea desagradable. Incluso cuando compartimos el pesar por la muerte de un ser querido, por ejemplo, podemos apreciar el hecho de encontrarnos en la misma situación que otros.

Es más que evidente que la simpatía nos conforta cuando estamos apenados. De aquí que quienes hayan perdido a alguien suelan obtener consuelo de las visitas. Como señala Smith, en estas situaciones, la simpatía «alivia el dolor enterneciendo el corazón con prácticamente la única sensación agradable que en ese momento es capaz de tolerar», la propia «dulzura de la […] simpatía»[392]. Parece que la teoría de la simpatía de Smith da en el clavo, pero cuesta ver cómo puede explicar la de Hume este fenómeno. No obstante, no está tan claro que sea cierto en el caso inverso: es decir, que gocemos del hecho de simpatizar con alguien que está pasando por un momento de dolor. Esta debía de ser la auténtica objeción de Hume, que no pasamos los días en hospitales y tanatorios por propia voluntad, solo para sim-

patizar con pacientes y dolientes. Y, aun así, Smith aseguraba que incluso en estos casos el placer de la simpatía mutua suele ser suficiente para neutralizar la pena de la emoción con la que se está simpatizando: «No solo nos apresuramos a felicitar a los victoriosos, sino a presentar nuestras condolencias a los afligidos, y el placer que obtenemos de la conversación con quien podemos simpatizar de todo corazón parece compensar con creces el dolor que nos inflige contemplar su penosa situación»[393]. Sea como sea, Smith estaba muy satisfecho con su respuesta a la incertidumbre de Hume. En una carta a Gilbert Elliot, adjuntó un borrador de su respuesta a la objeción de Hume, y comentó lo siguiente: «Creo que le he rebatido por completo»[394].

En líneas generales, la reacción de Hume a *La teoría de los sentimientos morales* —una mezcla de halagos, comentarios analíticos y apoyo incondicional— fue muy indicativa de la relación que mantenía con sus amigos. Smith había tributado a Hume el halago definitivo al convertirle en el interlocutor principal (aunque anónimo) de su primer libro, y Hume le devolvió el favor animando a Smith ante la publicación, ayudándole a publicitarlo e espoleándole para que perfeccionara sus ideas. ¿Qué más cabría esperar de una amistad entre filósofos?

CAPÍTULO 6

FESTEJADO EN LA FRANCE (1759-1766)

La carta jocosa que Hume mandó a Smith con ocasión de la publicación y la acogida de *La teoría de los sentimientos morales* también incluye una propuesta inesperada proveniente de Charles Townshend. Este importante político *whig*, que fue nombrado tiempo después canciller de la Hacienda, impuso al té y a otros productos una serie de impuestos que acabaron teniendo consecuencias fatídicas para las colonias americanas[395]. Según Hume, Townshend estaba tan cautivado por el libro de Smith que quería que fuera el tutor de su joven hijastro —el duque de Buccleuch, entonces alumno en Eton— durante sus viajes. Además, le prometió que haría todo lo posible para que a Smith le saliera a cuenta aceptar el puesto. Hume trató de sondear a Townshend para convencerle de que la mejor decisión era enviar a Buccleuch a estudiar con Smith, «pues no creo que las condiciones que os vaya a ofrecer os puedan tentar de dejar la cátedra». Hume recuerda a Smith que Townshend «es célebre por ser un poco irresoluto» —de hecho, su carácter antojadizo le había valido el apodo Weathercock (*veleta* en inglés)— y admite lo siguiente: «Tal vez no debáis confiar mucho en esta oferta»[396]. Sin embargo, en esta ocasión Townshend fue fiel a lo prometido, y Smith demostró que sí estaba dispuesto a renunciar al puesto de catedrático. Townshend le visitó en Glasgow ese mismo verano, y ambos acordaron que Smith continuaría trabajando en la universidad durante unos cuantos

años hasta que Buccleuch acabara su escolarización. A partir de entonces, Smith le acompañaría en un viaje por la Europa continental[397]. Sin comerlo ni beberlo, Smith vio cambiar radicalmente su perspectiva de futuro.

La oportunidad para Hume de mudarse al otro lado del canal de la Mancha iba a llegar muy pronto, pero por el momento seguía metido de lleno en la *Historia de Inglaterra*. En la siguiente carta a Smith, le instaba así: «Querido Smith: Espero que no estéis tan absorto con vuestro propio libro como para no hablar del mío [los volúmenes sobre los Tudor]. Según me han contado, el ala *whig* ha vuelto a montar en cólera contra mí, aunque no saben cómo expresar su ira porque se ven obligados a reconocer todas mis afirmaciones». Hume veía ridículos sus aspavientos, pero se juró no replicar, atendiendo a que: «Si todos mis escritos previos no han podido demostrar que no soy jacobita, diez tomos tampoco bastarán». También menciona que ha firmado un contrato con Andrew Millar para alargar la obra, esta vez retrocediendo más en el tiempo para tratar el periodo comprendido entre la invasión romana de Gran Bretaña y la coronación de Enrique VII. Estos dos volúmenes fueron los últimos proyectos literarios de Hume de cierta envergadura, y los únicos que le procuraron un contrato por anticipado. A tenor de lo que le dice a Smith, planeaba lo siguiente: «Redactar esta obra a placer, sin agobiarme ni dedicando tantos esfuerzos como he hecho hasta ahora. He aceptado esta tarea más que nada para combatir el aburrimiento. De dinero, tengo suficiente. En cuanto a la reputación, si lo que he escrito hasta ahora es bueno, será suficiente. Si no lo es, es improbable que ahora vaya a escribir mejor»[398]. No obstante, terminó el borrador de estos volúmenes en poco más de año y medio.

Como ya no necesitaba el consejo de Smith sobre qué cuestión abordar, Hume le pidió consejo sobre algo que prácticamente monopolizó sus cartas durante los años siguientes: dónde vivir. Hume declara esto: «Estoy dudando entre quedarme aquí [en Londres] y componer la obra, o volver a Escocia y regresar solo para consultar los manuscritos. Ambas opciones presentan varios alicientes». Por una parte, la vida en Escocia era más económica que en Londres. Además, era donde residían sus más íntimos amigos. Sin

embargo, según Hume: «Es un lugar demasiado pequeño para mí, y me angustia pensar que a veces hiero a mis amigos». En otras palabras, a Hume le inquietaba que el fanatismo religioso con el que topaba a menudo en su país de origen no solo le afectaba a él, sino también a aquellos con los que tenía una relación estrecha (entre otros, Smith). De hecho, le ruega: «Os lo pido, escribidme vuestras impresiones con presteza»[399]. Si Smith le contestó, el escrito se ha perdido. En cualquier caso, ese mismo verano Hume se acabó mudando de nuevo al piso de Jack's Land.

Según informa Alexander Carlyle, en septiembre Hume y Smith asistieron a una cena en casa de William Robertson, en Edimburgo, donde coincidieron con Benjamin Franklin, entre otros[400]. Franklin se hallaba por entonces recorriendo Escocia con su hijo, una ruta que describió como las seis semanas más felices de su vida. Incluso confesó: «La sociedad agradable y moralizante que nos encontramos me ha dejado una impresión más grata que cualquier otra. Creo que me gustaría pasar el resto de mis días en Escocia»[401]. Franklin había conocido a Hume ese mismo año en Londres, y cuando pasó por Glasgow después de visitar Edimburgo, se encontró con Smith de nuevo y es posible que incluso se alojara en su casa[402]. Y el nexo entre ellos no acaba aquí. Hume y Franklin se enviaron cartas esporádicamente durante años, y aunque parece que Smith no tuvo correspondencia con Franklin, siendo fiel a su estilo, sí pidió varias veces que le mandaran «recuerdos» de su parte[403]. En 1771, durante su segundo viaje a Escocia, Franklin se hospedó en casa de Hume durante casi un mes, y a mediados de la década de 1770 también pasó algún tiempo con Smith mientras Hume estaba en Londres. Franklin regresó a Norteamérica por un par de años a principios de la década de 1760, y Hume le escribió esto: «Lamento mucho que tengáis previsto abandonar nuestro hemisferio. América nos ha provisto de muchos haberes: oro, plata, azúcar, tabaco, añil... Vosotros sois el primer filósofo y gran humanista por el que debemos darle gracias. Es culpa nuestra no haber logrado reteneros. Parece que no comulgamos con Salomón en que la sabiduría es preferible al oro, pues, una vez este llega a nuestras manos, procuramos no enviar de vuelta jamás ni una pizca»[404]. Franklin res-

pondió cordialmente lo siguiente: «El valor de todo […], como ya sabéis, depende de la demanda». Puesto que, según él, había «tanta sabiduría» en Gran Bretaña, dijo lo siguiente: «No puede acusarse a vuestro pueblo de no tener afanes respecto a cosas que tiene en abundancia. Y si yo tengo un poco de sabiduría, es lógico que me la lleve a mercados en los que, debido a su escasez, sea más valorada»[405].

En junio de 1761, Hume volvió otra vez a Londres para investigar un poco más, revisar y publicar la versión definitiva de los dos últimos volúmenes de *Historia de Inglaterra*. Curiosamente, Smith tenía previsto pasar un par de meses en la ciudad ese otoño —su primera visita a la capital— para hacer unas gestiones para la universidad, y queda claro que Hume estaba al corriente de este propósito, pues escribió a Smith desde el camino para que le informara de dónde pensaba alojarse y para expresarle la dicha que le infundía la idea de reencontrarse: «Os lo imploro, avisadme en cuanto lleguéis»[406]. No disponemos de más cartas entre ellos en los casi dos años subsiguientes. Aun así, hay testimonios indirectos de que pasaron tiempo juntos en la ciudad: en concreto, un manuscrito de Adam Ferguson con un diálogo entre Hume, Smith y Robert Clerk, un militar en alza (y posterior general) que había servido junto a Hume en una expedición a Bretaña en 1746[407]. La conversación tuvo lugar en Londres en otoño de 1761, si es que tuvo lugar de verdad, ya que no hay forma de saber lo preciso que es el diálogo históricamente, sobre todo porque se escribió varias décadas después. Además, la pena es que, en la obra, Hume y Smith apenas intercambian unas pocas palabras, sino que se van turnando en la conversación con Clerk[408].

El diálogo muestra sobre todo a Clerk, conocido por su terquedad, adoptando las ideas del propio Ferguson para reprobar las teorías morales de Hume y Smith[409]. Aunque la obra tiene un valor filosófico cuestionable, sí

ofrece momentos cómicos. Clerk empieza el diálogo provocando a Hume con una alegación hoy trasnochada: «Preferís confutar dogmas ajenos que crear uno propio», a lo que Hume responde: «Disculpad, ¿pero no es cierto que expuse una teoría de la naturaleza humana y que esta tuvo tan mala acogida que decidí dejar de filosofar?». Un poco más adelante, en respuesta a la supuesta reducción utilitarista que Hume hace de la moralidad, Clerk vuelve a atacarle: «¿Hay algo más útil que un maizal? Se podría decir que una cosecha es abundante, pero no que un sembrado es virtuoso». Tras departir un poco más, Smith entra en escena como era habitual en él, «con una sonrisa en la cara y murmurando algo para sí». Intenta que Clerk alabe *La teoría de los sentimientos morales* diciendo que ha «eliminado todos los errores y perfeccionado la teoría». Pese a todo, el buen soldado le confiesa su brutal veredicto: «Vuestro libro me parece un auténtico sinsentido»[410].

Mientras estaba en Londres, Smith tuvo un rifirrafe con Samuel Johnson en su primer encuentro, tal vez porque este criticó a Hume delante suyo —un hábito del Gran Moralista con respecto al Gran Infiel. Tal y como señala el historiador Peter Gay, los comentarios que nos constan de Johnson en relación con Hume denotan «una aversión no filosófica muy próxima al miedo»[411]. Según una versión de la historia, Johnson criticó a Smith por elogiar a Hume, llamándole mentiroso, a lo que Smith replicó tachando a Johnson de hijo de puta[412].

Más o menos un mes después de publicar los volúmenes sobre la historia antigua de Inglaterra, Hume volvió a Edimburgo a toda prisa. A lo largo de los años siguientes meditó sobre si alargar todavía más la obra, ya de por sí extensa, escribiendo sobre el periodo comprendido entre la Revolución Gloriosa y el ascenso al trono de la casa Hannover (1689-1714), o quizá acercándose más a su época. Aun así, nunca llegó a aventurarse. En una carta a un amigo, dijo lo siguiente: «Lo cierto es que ahora mismo estoy a mis an-

chas, al menos en cuanto a escribir se refiere, y soy feliz en este estado indolente. Mis amigos aseguran que no duraré mucho así, y que me cansaré de no hacer nada más que leer y conversar. Pero estoy decidido a no caer en la tentación del demonio y a resistir cualquier impulso que me anime a escribir. Además, me avergüenzo de mí mismo cada vez que me veo como una mole inerte, o cada vez que me veo en el espejo, y debería hacer algo para evitar engordar tanto»[413].

En 1762, Hume compró un piso en James's Court, prácticamente frente a frente con su antiguo domicilio en Riddle's Land, y volvió a Lawnmarket. Conservó este piso durante el resto de su vida, alquilándolo a Hugh Blair mientras estuvo en Francia y a James Boswell cuando se mudó a la New Town (Ciudad Nueva). El edificio yacía en lo alto de la colina del castillo, y ofrecía vistas soberbias de la ciudad y de las montañas Fife, al otro lado del fiordo de Forth. Por desgracia, sufrió un incendio a mediados del siglo XIX y fue reconstruido conforme al estilo victoriano, aunque las vistas siguen siendo espléndidas. Encontró su nuevo hogar «un poco caro», pero Hume estaba contento porque el piso disponía «de todas las comodidades»[414]. Como de costumbre, con él se instalaron su hermana Katherine y el ama de llaves, Peggy Irvine. Por aquel entonces ya había cumplido los cincuenta, y pensaba que iba a quedarse en Edimburgo para siempre: «He comprado una casita preciosa, la he restaurado y amueblado a mi antojo […] y lo he dejado todo atado con relación a mi familia, de tal forma que podría residir aquí el resto de mis días»[415].

La actividad de la ciudad a nivel intelectual seguía siendo trepidante. La Select Society empezaba a andar de capa caída, pero Adam Ferguson ayudó a buscar un reemplazo fundando en enero de 1762 el Poker Club[416], así nombrado porque su fundador quería atizar la idea de crear una milicia escocesa, prohibida por el Parlamento tras el levantamiento de 1745[417]. Hume y Smith, que fueron miembros desde el principio, participaban a menudo de las veladas semanales que se celebraban en la taberna: comían algo, tomaban un poco de jerez o de burdeos y debatían animadamente sobre todo tipo de cuestiones políticas. Igual que en la Select Society, disfrutaban de los de-

bates absorbentes del grupo, pero no intervenían con mucha frecuencia. Aun así, hay que decir que Hume tuvo una especie de cargo en el club: cuando un abogado criminalista llamado Andrew Crosbie fue designado en son de burla «asesino, por si alguna vez fuera necesario recurrir a uno», el simpático Hume fue «designado su supervisor, cuya autorización sería requerida para hacer cualquier operación y, de esta forma, entre uno y otro sería improbable que hubiera derramamientos de sangre»[418]. Dos años más tarde, cuando Hume era ensalzado entre la flor y nata de la sociedad francesa, admitió a Ferguson lo siguiente: «Sí echo de menos la tosquedad honesta del Poker Club […] para corregir y matizar toda esta exquisitez»[419]. No obstante, esta «tosquedad honesta» no gustaba a todo el mundo. James Boswell, que no era miembro, se quejó de que «en el Poker Club, como se les conoce […] están haciendo todo lo posible para acabar con la finura. Gustan de suprimir todo el respeto que merecen el rango y las circunstancias externas, viviendo como si fueran bárbaros literarios»[420].

Y, al fin, llegamos a la primera carta de Smith a Hume que ha llegado hasta nuestros días. Data de febrero de 1763, casi una década y un lustro después de haberse conocido. Sin embargo, es muy decepcionante por lo que respecta al testimonio que nos aporta sobre su amistad. Se trata de una simple carta introductoria a un tal Henry Herbert, estudiante de Glasgow que tenía planeado pasar un tiempo en Edimburgo: «Conoce a fondo vuestras obras, y por este motivo está entusiasmado con la idea de conocer al autor». (Sea como sea, sí sirve para afianzar la hipótesis de que Smith animaba a los alumnos a leer los escritos de Hume, a pesar de su reputación impía.) A juzgar por esta carta, Smith también hacía a Hume ruegos constantes para que le visitara: «Hace tiempo que nos prometisteis visitarnos en Glasgow, y he hecho jurar a Herbert que hará todo lo que esté en su mano para traeros consigo [al volver]. […] Aunque habéis desoído todas mis demandas, espero que no desoigáis esta. Creo que no hace falta que os diga que me complacerá enormemente veros»[421].

Hume respondió al cabo de unas pocas semanas para agradecer a Smith que le hubiera presentado a Herbert, quien le pareció «un joven muy prome-

tedor» —de hecho, se acabó convirtiendo en un parlamentario independiente de relieve—, y para prometerle que satisfaría su súplica: «En mayo dispondré de un carruaje con el que tendré libertad para desplazarme, y podéis estar seguro de que Glasgow será uno de los primeros destinos a los que iré». (Nos consta que Hume viajó a North Yorkshire por esas fechas, pero no sabemos si incluyó Glasgow en la ruta.) Asimismo, le avisó de que «os voy a exigir sin contemplaciones un relato de lo que habéis hecho en vuestro tiempo libre, y espero que estéis abierto a contármelo. ¡Pobre de vos, si la cosa no está equilibrada!». Incluso cuando le está prometiendo ir a Glasgow, Hume exhorta a Smith para que le visite en Edimburgo: «Los amigos que tenéis aquí también esperarán que os lleve conmigo. Tengo la sensación de que hace siglos que no nos vemos»[422].

En agosto de ese año, Hume volvió a escribir a Smith para darle una noticia inesperada: lord Hertford, que acababa de ser nombrado embajador de Gran Bretaña en Francia, le había ofrecido ser su secretario personal en París[423]. La oferta era insólita, no solo porque Hume tenía poca experiencia en este campo y era escocés —en una época de antipatía generalizada respecto a ellos—, sino porque no conocía a Hertford y porque este era conocido por su fervor religioso. Esto fue lo que le dijo a Smith: «He reflexionado mucho sobre si aceptar la oferta, por muy atractiva que pueda parecer, pues veía grotesco emprender a mi edad [tenía cincuenta y dos años] una carrera nueva, y arriesgarme a probar suerte. No obstante, ya que he renunciado a cualquier proyecto literario y me he decidido a consagrar el resto de mi vida al recreo, he pensado que no puede haber ningún pasatiempo mejor que un viaje así». Por no mencionar, desde luego, todos los admiradores profesos que tenía en París. De hecho, ese mismo año lord Elibank le había confesado esto: «No hay ningún autor que haya alcanzado en su vida tanta fama como la que vos os habéis labrado y todavía conserváis en París»[424]. La gue-

rra de los Siete Años finalizó en febrero, y Hume ya no tenía más excusas para no escuchar el canto de sirena. Le dijo a Smith que había resuelto dar el salto, y que se iba el día siguiente. La carta continúa así: «Estoy un poco ajetreado con los preparativos, pero no podía partir sin despedirme de vos, mi buen amigo, y sin poneros al tanto de los motivos de tan repentino cambio. No tengo grandes esperanzas de volver a este país [Escocia] a corto plazo, pero espero que podamos encontrarnos en el extranjero, lo cual me supondría un gran alborozo»[425]. ¿Cómo iba a suponer que el encuentro que anhelaba fuera a producirse en cuestión de meses?

En el trayecto hacia París, Hume pasó por Londres, desde donde escribió a Smith para ponerle al corriente de las últimas novedades políticas —era habitual que los escoceses que viajaban a Londres informaran a sus amigos norteños de los últimos sucesos— y para extenderse algo más sobre su propia situación. Aunque dice haber tenido ciertas reticencias a irse de Edimburgo, al llegar a Londres tuvo la impresión de que su posición era incluso mejor de lo que cabía esperar. Iba a vivir de forma muy acomodada, su situación financiera iba a mejorar aún más y lord Hertford era de un talante irreprochable, a pesar de su «gran devoción». De hecho, Hume dijo que se sentía muy agradecido de poder ser el secretario de Hertford, dado que había pasado por alto todos los supuestos inconvenientes que él mismo planteaba en ese aspecto. Aun así, todas estas circunstancias propicias no le convencían del todo de haber tomado una sabia decisión: «Si os soy sincero, me apena haber perdido la tranquilidad, el ocio, el retiro y la independencia. Siempre que miro atrás, suspiro, y cuando miro hacia el futuro, siento recelo». Según él, no podía saber si esto significaba que se tendría que haber quedado en Escocia o si era tan solo «una tribulación momentánea, efecto de tener bajo el ánimo, y que la compañía, la diversión y la mejora de la salud» iban a disiparla pronto. No podía sino aguardar «con paciencia»[426] la respuesta.

Mientras Hume se dirigía a la Ciudad de la Luz, los astros empezaron a alinearse para reunirle con Smith, sin saberlo todavía. Charles Townshend escribió a Smith a finales de octubre para renovar su ofrecimiento para que

se convirtiera en tutor de su hijastro, que por aquel entonces tenía diecisiete años y ya era duque de Buccleuch, en sus viajes[427]. Según parece, Smith no pudo resistirse a la promesa de un salario generoso, una pensión vitalicia y la posibilidad de habitar durante un tiempo en la Europa continental, dado que aceptó la propuesta al instante. El hecho de que Hume fuera a llegar a Francia esa misma semana debió de ser un aliciente más. A mediados de febrero, ambos se reencontraron en París.

La bienvenida que París brindó a Hume fue inaudita, incluso para los tiempos actuales. Miembros de la realeza, aristócratas, funcionarios, anfitrionas de salones literarios, literatos… todo aquel que fuera alguien bregaba por conocerle, alabarle y, en definitiva, ser visto a su lado. Cuando llevaba unos meses, reveló a William Robertson lo siguiente: «Solo ingiero ambrosía. Solo bebo néctar, respiro incienso y ando sobre flores. Todos los hombres, y aún más las mujeres, consideran un deber forzoso dedicarme odas largas y elaboradas de elogio»[428]. Es más, tal y como señala Ernest Campbell Mossner, «lo más increíble de la popularidad de Hume en París es que no fue una moda pasajera, sino que se prolongó durante los veintiséis meses que estuvo allí»[429]. Es palmaria la diferencia con respecto a Escocia, donde Hume había sufrido décadas y décadas de críticas y desaires por culpa de su irreligiosidad. Es muy curioso que la élite parisina recibiera con tanta devoción a un filósofo torpe y bastante corpulento de cincuenta y dos años, con un francés macarrónico y un acento escocés muy marcado. De hecho, todas estas rarezas —y el contraste con sus escritos cultos y refinados— aumentaron la estima por él. Su experiencia en París no fue muy distinta a la que tuvo posteriormente Benjamin Franklin, con su gorro de piel y su sabiduría popular: cuanto más rústicos fueran los modales, más se les adoraba.

Hume llegó a Francia en octubre, y el primer mensaje que envió fue a Smith. En esta carta, Hume hace la primera descripción de lo asombroso

que había sido su recibimiento. Le dijo que solo llevaba en el país una semana, pero que ya había «experimentado los honores más extraordinarios que la mayor de las vanidades pudiera desear». Sin embargo, escribe: «Los halagos de duques y mariscales de Francia y de embajadores extranjeros no van para nada conmigo. […] Si no me las dispensa una dama, nunca disfruto de las alabanzas». Hume manifestó que todavía no había conocido a ninguno de los *philosophes* más eminentes: «Aun así, todos me expresan exultados los panegíricos que recibo de ellos». Con todo, recalcó que no había dejado que toda esta adulación se le subiera a la cabeza: «Sé que vais a preguntarme, amigo mío, si todo esto me hace feliz». Esta es su respuesta: «No, apenas he notado diferencias. Como esta es la primera carta que mando a mis amigos en Escocia, me he entretenido (y espero haberos entretenido a vos) en relataros muy sucintamente la situación. Pero […] os lo aseguro, obtengo mayor satisfacción personal de la afabilidad de la familia con la que convivo [los Hertford] que de todas estas expresiones externas de vanidad». Escribía desde Fontainebleau, residencia de la corte real, y afirmaba que en apenas dos días: «He sufrido (sí, ese es el término oportuno) tantas lisonjas como jamás haya recibido nadie en el mismo margen de tiempo. De hecho, aparte de estos, recuerdo pocos días de salud más insoportables». En este punto, tal vez percatándose de que se está quejando en exceso, Hume hace un alto en la narración: «Pero ya basta de tantas sandeces. Confío en que, como buen amigo que sois, podáis perdonarme», se supone que por la vanidad, «y que seréis lo bastante discreto como para guardar el secreto». Una vez recuperado el hilo, Hume acomete el asunto por el que había «cogido la pluma», informar a Smith de que el barón d'Holbach estaba supervisando una traducción al francés de *La teoría de los sentimientos morales*, y quería saber si Smith pretendía hacer algún cambio en la versión traducida[430].

Smith respondió en diciembre, y anunció jubiloso a Hume que también iría a Francia en un futuro próximo, aunque sin saber exactamente cuándo. Smith esperaba poder posponer la partida hasta terminar sus clases en abril, pero no sabía si Buccleuch podría aplazar tanto sus viajes. (Al final tuvo

que dejar la universidad a medio semestre.) También le pide que dé las gracias a d'Holbach en su nombre y manda un saludo a los otros «genios de Francia», mostrándose halagado de que sepan quién es. A continuación, Smith habla del recibimiento de Hume en París. Aunque parcial por la buena amistad que les une, le dice que no esperaba menos. No obstante, también le confiesa haberse divertido un poco a su costa: «Me tomé la libertad de mostrar una parte de vuestra carta a algunas de nuestras amigas en común, a pesar de vuestras súplicas de mantenerla en secreto. Todos reímos a casquillo quitado al ver cómo fingíais que las alabanzas no os complacían. Ya veis cómo recompensa este mundo la modestia»[431]. En realidad, poco más de una semana más tarde, Hume mismo admitió esto a lord Elibank: «Mi modestia sufre amargamente y, según creo, acabará liquidada en medio de esta gente»[432].



L'historien hume!

FIGURA 6.1. Esta acuarela, pintada por Louis Carrogis Carmontelle en 1764, muestra a Hume durante su estancia en París, relajado en su mesa. © Galería Nacional Escocesa de Retratos (PG 2238).

Una de las grandes culpables era la condesa de Boufflers, amante del príncipe de Conti y anfitriona de uno de los mejores salones literarios de París. Tenía por aquel entonces treinta y ocho años, catorce menos que Hume. Además de tener nexos con la aristocracia, carisma y una gran belleza, a Boufflers le interesaban mucho la literatura, la filosofía y las artes. Antes de que Hume llegara a Francia, le había cortejado durante varios años con algunas de las cartas más halagadoras que jamás haya recibido un filósofo. Leyendo *Historia de Inglaterra* de Hume, llegó a escribir: «Pensaba que tenía ante mí una obra de un ser celestial, alguien libre de pasiones que se ha dignado a relatar nuestra historia reciente por el bien de la humanidad. […] Todo lo que sale de vuestra pluma os delata como un filósofo excelente, un estadista, un historiador excepcional, un pensador político ilustrado y un verdadero patriota»[433]. Cuando a la postre se conocieron en persona —una vez la condesa se hubo recuperado del sarampión—, Hume cayó bajo su hechizo, y se propagaron rumores de que estaba perdidamente enamorado de ella. No obstante, debido a su matrimonio y al idilio con el príncipe de Conti, Hume acabó por circunscribir la relación a términos estrictamente afectivos. A sus dudas había que añadir cuánto valoraba Hume su independencia, la cual habría quedado muy comprometida si se hubiera convertido en el amante de una dama de renombre. Aun así, los dos siguieron siéndose fieles, y una de las cartas que Hume escribió en su lecho de muerte fue para la condesa[434].

Hume también hizo buenas migas con algunos de los literatos más destacados de Francia. Entre aquellos «cuya personalidad y plática» más le complacían había figuras como Jean le Rond d’Alembert, el conde de Buffon, Denis Diderot y Claude-Adrien Helvétius[435]. (Nunca llegó a conocer a Voltaire, que ya hacía tiempo que se había ido a Ferney, cerca de la frontera con Suiza, ni a Montesquieu, que había muerto en 1755.) El escepticismo religioso de Hume, por muy acentuado que fuera, quedaba en nada al lado del ateísmo militante de los *philosophes*, más radicales que él. De hecho, luego recordó cómo algunos de ellos solían hacer escarnio de él por su «est-

rechez de miras en esta materia»[436]. Para Hume debió de ser una sorpresa admirable descubrirse de repente siendo objeto de mofa por no librarse lo suficiente de las ataduras de la religión. Edward Gibbon, otro librepensador de la época, lamentó el «celo intolerante» de los *philosophes*, quienes «se reían del escepticismo de Hume, predicaban los principios del ateísmo con tanto sectarismo como los dogmáticos, y azotaban a todos los creyentes con humillaciones y desprecios»[437]. La diferencia entre la falta de devoción de Hume y la de los pensadores franceses más radicales se evidencia en esta anécdota, de sobra conocida, sucedida en una cena en el hogar parisino de d'Holbach. Cuando Hume comentó que no creía en los ateos redomados, dado que no había conocido nunca a ninguno, d'Holbach le dijo que contara todas las personas que estaban sentadas en la mesa junto a él —eran dieciocho— y bromeó: «No está mal, quince de golpe. Los otros tres todavía no se han decidido»[438]. Hume debió de considerar a estos tres los más cuerdos de todos.

Por su parte, Smith abandonó la posición en Glasgow en enero de 1764 para emprender sus obligaciones como tutor. Tal vez en contra de su voluntad, la Cátedra de Filosofía Moral pasó a manos de Thomas Reid, el eminente filósofo de la teoría del «sentido común» y uno de los críticos filosóficos más acérrimos de Hume[439]. Entre Reid, Hutcheson y Smith, la verdad es que esta cátedra perteneció a grandes figuras del siglo XVIII[440]. Smith y su nuevo pupilo se encontraron en Londres en enero, en febrero cruzaron el canal de la Mancha y llegaron a París el día 13. En total, viajaron por la Europa continental durante dos años y medio. Buccleuch recordó más adelante que, en el tiempo que pasaron juntos, no discutieron ni riñeron lo más mínimo. Smith «también habló de la experiencia siempre con gran placer y gratitud»[441]. Ambos mantuvieron un vínculo estrecho durante el resto de la vida del maestro.

La primera etapa de Smith en París fue bastante breve, de alrededor de diez días. Huelga decir que Buccleuch y él se alojaron con Hume. Este residía en el *faubourg* de Saint-Germain, suburbio de la orilla izquierda del río, cerca de donde hoy se alza la torre Eiffel. Es más que probable que Hume presentara a Smith y al joven duque a algunos de sus amigos y admiradores parisinos, aunque hay pocos datos a los que atenerse. *A posteriori*, Smith y Buccleuch se fueron a Toulouse, donde permanecieron dieciocho meses. En ese momento, Toulouse era la segunda ciudad de Francia, y era un destino favorito de los británicos. Parecía el lugar idóneo para instruir a un joven aristócrata: con universidad, *parlement* (tribunal) y academias de ciencia y arte, pero sin el tropel de distracciones de París. Pese a marcharse de París, Smith mantuvo en cierto sentido el contacto con Hume, dado que uno de sus principales amigos y adalides en Toulouse fue el abad Colbert, primo de Hume. (Colbert afrancesó su apellido, Cuthbert, cuando entró en la Iglesia.) Nada más conocerse, Colbert escribió a Hume para elogiar a Smith, reconociendo que era justo como Hume le había prometido[442]. Mientras estuvo allí, Smith discutió sobre los escritos de Hume con Buccleuch, hecho que le llevó a tomar el pelo a su amigo de esta forma: «Ha leído casi todas vuestras obras varias veces. Si no fuera porque deseo inculcarle un dogma más prudente, me temo que correría el peligro de adoptar muchos de vuestros espantosos principios. Ya veréis que ha progresado de forma sustancial»[443].

Desde Toulouse, Smith escribió a Hume con bastante frecuencia, al menos por lo que era habitual en él: tenemos tres cartas fechadas entre julio y noviembre de 1764, y dos más de 1765. No obstante, la mayoría de estas misivas son bastante concisas, y más que nada son súplicas a Hume para que use su influencia y presente a Smith y Buccleuch a dignatarios locales del sur de Francia. En la primera de estas cartas, Smith lamenta que hasta ese momento hayan tenido que ir tirando de la forma en que lo han hecho: «Tan bien como hemos podido con la ayuda del abad [Colbert], que aquí es un extranjero casi igual que nosotros. Lo cierto es que hemos avanzado muy poco. El duque no conoce a ningún francés». Smith también le comenta a Hume que, al no conocer a nadie de la zona, le resulta complicado encontrar

actividades de ocio: «La vida que tenía en Glasgow era placentera y licenciosa en comparación con la que tengo aquí. He empezado a escribir un libro para distraerme, o sea que podéis estar seguro de que tengo bien poca cosa que hacer»[444]. No tenemos la certeza de ello, pero es probable que el libro al que hace referencia sea *La riqueza de las naciones*, la primera mención a esta obra en la correspondencia existente de Smith[445].

Contestando a la petición, Hume le ayudó a conseguir una carta de presentación al duque de Richelieu, gobernador de Burdeos, para que la usara en su visita a dicha ciudad ese mismo mes. En consecuencia, en la siguiente carta Smith le explica con gratitud que se les ha tratado «con la máxima educación y atención». También menciona con alegría que Buccleuch: «[Ha comenzado a] adaptarse a la compañía de los franceses, y me regocijo en la idea de que vamos a pasar el resto de la vida juntos; en paz y alegría, pero también divirtiéndonos»[446]. Colbert e Isaac Barré, un parlamentario británico, los acompañaron a Burdeos. Precisamente en una carta de Barré a Hume aparece un comentario bastante trascendente: «Smith coincide conmigo en que las *délices* [los placeres] de la corte francesa os han ablandado, y que ya no escribís con el nervio que os caracterizaba en el norte»[447]. Cabe suponer que era una referencia a las cartas de Hume, dado que había dejado de escribir textos de filosofía e historia.

En otoño de 1765, Smith se fue de Toulouse con Buccleuch y el hermano menor del duque, que se les había unido ese año. La primera parada fue en Ginebra, donde estuvieron dos meses más. Smith tuvo la oportunidad de coincidir en cinco o seis ocasiones con el habitante más famoso de la región, Voltaire, y parece que congeniaron bastante. Después, Smith y sus aprendices volvieron a París, esta vez para quedarse bastante más tiempo: diez meses. Smith estaba deseoso de reunirse con Hume en la ciudad, pero no está claro que lo lograra, dado que el segundo tuvo que partir justo cuando Smith estaba al caer[448].

En agosto de 1765, lord Hertford fue nombrado lord teniente de Irlanda. Aunque el jefe de Hume quería que continuara siendo su secretario, esta vez el clamor habitual contra su irreligiosidad y su condición de escocés fue demasiado… aunque Hume no se llevó una gran decepción. La idea de mudarse a Dublín no le atraía y, tal y como le dijo a su hermano, «nunca he ambicionado […] poder y dignidades, y he quedado más que saciado con las que he obtenido. Considero que una lumbre y un libro son lo que mejor conviene a mi edad y a mi disposición»[449]. Hume informa a Smith del cambio de situación en una carta del 5 de septiembre: «Últimamente me he sentido un poco agitado, pero aparte de eso, ningún cambio ha supuesto una amenaza grave ni me ha provocado la más mínima ansiedad. De hecho, todo ha acabado bien y conforme a mis deseos». Le relata los pormenores del traslado de Hertford y sus propias reticencias a acompañarle a Irlanda, y le dice que Hertford no le había provisto de un nuevo puesto, pero sí de una pensión vitalicia de cuatrocientas libras anuales: «Me va como anillo al dedo, ahora poseo opulencia y libertad. Si con la segunda solía ser feliz, con ambas lo seré seguro, siempre que el envejecimiento me lo permita». Promete rechazar todas las ofertas laborales futuras: «No me gustaría parecerme a todos los demás y aferrarme a toda fortuna posible. Estoy convencido de que aváláis mi filosofía»[450].

La cuestión que de verdad atormentaba a Hume en ese momento era dónde instalarse, una vez sus obligaciones secretariales habían acabado. Tenía la libertad y la seguridad financiera para escoger el lugar que más le agradara, pero no tenía ninguna preferencia. Un año antes había pensado en Toulouse, cuando la amenaza de tener que irse de París estuvo acechando. Pero, ahora que Smith no estaba ahí, era obvio que esta opción le seducía menos[451]. En su carta a Smith, expone las ventajas y desventajas de las alternativas más evidentes: París, Londres y Edimburgo. Según dice: «París es la ciudad más amena de Europa y es donde mejor me siento, pero es un país extranjero. Londres es la capital de mi país, pero nunca me ha gustado mucho. Ahí el mundo de las letras no se valora, odian a los escoceses, y la

superstición y la ignorancia ganan terreno a diario. Por último, Edimburgo tiene muchos inconvenientes y muchos encantos»[452]. Tal y como Hume le había dicho a Smith en julio de 1759, para él el principal problema de Edimburgo era la «estrechez» religiosa, y el principal encanto, que muchos de sus amigos estaban ahí. Sin embargo, está claro que en ese momento todavía sentía la atracción de París. Esto fue lo que le dijo a Hugh Blair: «[Los ingleses] están recayendo rápidamente en una profunda estupidez, religiosidad e ignorancia, […] mientras que, en París, quien destaca en el campo de las letras recibe de inmediato deferencia y atención»[453]. Según le cuenta a Smith, estaba «muy confuso» por qué ciudad escoger, pero en ese momento, «el cinco de septiembre, por la mañana», era más proclive a regresar a Francia en cuanto concluyeran sus obligaciones como secretario en Londres: «Me siento muy inclinado a aceptar una oferta que, a pesar de contribuir a hacer mi vida más cómoda, podría poner en peligro mi independencia obligándome a tratar con príncipes y damas y caballeros de alto rango. ¿Vosotros qué creéis?». Pone fin a la carta expresando su gran pesar al ver que será improbable que puedan verse antes de irse a Londres, y destaca que «no ha habido día en estos tres meses en el que no haya ansiado veros»[454].

Smith también tendría que afrontar pronto el dilema de dónde asentarse en el futuro. Su tutoría se iba a acabar en uno o dos años, e iba a contar con los medios económicos para establecerse prácticamente donde quisiera. Cuando Hume insinuó que iba a quedarse en Francia de forma permanente, Smith le atizó una respuesta asombrosamente rápida e incisiva: «Me alegra muchísimo ver que vuestra situación actual os complace tanto. Aun así, creo que os equivocáis al considerar asentaros en París». La desconfianza subyacente de Smith respecto a la alta sociedad francesa es palpable en la lista de razones que aduce: «En un país extranjero, uno se siente siempre fuera de lugar, y pese al humanismo y la cortesía de los que alardea esta nación, […] no son ni de cerca amigos tan cariñosos como nuestros compatriotas. Viven en comunidades tan pobladas, y derrochan su afecto por tantos y tan variados objetos, que solo pueden dedicar una porción a las perso-

nas». Además, observa, las proposiciones que la nobleza hace a Hume no son lo que parecen: «No creáis que los príncipes y las damas de alta posición que quieren que viváis con ellos os lo proponen porque os tienen un afecto sincero. Solo desean vanagloriarse de tener a un hombre ilustre en su casa».

Smith quiere convencerle para que escoja Londres, e intenta ahuyentar los miedos de Hume con relación a los prejuicios contra los escoceses y la intolerancia religiosa. Por lo que hace a los primeros, dice esto: «El odio a los escoceses solo puede subsistir hoy en día entre la gente más estúpida, y es una idea tan absurda que debe caer por su propio peso en menos de un año». Si bien Smith admite que puede haber un cierto clamor contra él por el deísmo, se muestra convencido de que la presencia imponente de Hume disipará también este estorbo a corto plazo, tal y como había pasado en Edimburgo tras el intento fallido de excomulgarle de la Iglesia de Escocia. La razón por la que Smith tenía «tanto interés» en que Hume se afincara en Londres, evidentemente, es que se veía a sí mismo viviendo allí en un futuro. Por eso Smith le propone en tono melancólico vivir juntos el resto de sus vidas: «De vez en cuando podríamos hacer viajes cortos para ver a nuestros amigos en Francia, o a los de Escocia, pero teniendo en Londres nuestro lugar de residencia habitual»[455]. Con todo, como en el resto de planes para juntarlos a ambos de forma más estable, la cosa no fructificó.

Hume tuvo que irse de París para escoltar a Jean-Jacques Rousseau a través del canal de la Mancha —trama del siguiente capítulo— y para poner punto final a su labor como secretario de Hertford en Londres, pero no está claro si Smith regresó a París antes de su partida. Sabemos que Hume abandonó París el 4 de enero de 1766, pero la llegada de Smith no se conoce con exactitud. Es probable que llegara a la ciudad en algún momento de diciembre o enero, pero hay indicios que apuntan en varias direcciones[456]. En cual-

quier caso, Smith y sus pupilos se alojaron rápidamente en el hotel du Parc Royal, en la calle Colombier, donde Hume había vivido los últimos meses. Smith incluso contrató al criado de Hume, al que consideró «sin duda el mejor» que había tenido[457].

Se desconoce si Hume introdujo a su amigo en los círculos más selectos de París durante la primera estancia de Smith en la ciudad —en febrero de 1764— o entre diciembre de 1765 y enero de 1766. Sea como sea, durante los siguientes diez meses, Smith conoció a muchos de los *philosophes* con los que Hume había hecho amistad en los dos años precedentes, incluyendo a Diderot, d'Alembert, Helvétius y d'Holbach. También trató de localizar a varios economistas renombrados, tales como François Quesnay, Anne Robert Jacques Turgot y el marqués de Mirabeau, lo cual denota su creciente interés por la economía política. Smith no podría haber replicado ni en un millón de años el extraordinario seísmo que Hume provocó en París, pero estos literatos le recibieron con entusiasmo. A pesar del aire distraído y de su pobre francés, Smith gozaba del reconocimiento y el respeto casi universal por su reputación como autor de *La teoría de los sentimientos morales*, sus amplios conocimientos y, por supuesto, su amistad con Hume. Smith correspondió a su aprecio y, según Dugald Steward, «a algunos de ellos los continuó considerando amigos durante largo tiempo»[458]. No tenemos información sobre lo que Smith pensaba de la falta de pudor religioso de los *philosophes*. John Ramsay de Ochtertyre relata que, mientras anduvo por la Europa continental, Smith «conoció a Voltaire y al resto de filósofos franceses que trabajaban con denuedo impío en la viña de la infidelidad. Ciertamente le ayudó a ser bien recibido el hecho de que fuera amigo íntimo de David Hume, que por aquel entonces estaba muy de moda, tanto en su país como en el extranjero». No obstante, Ramsay lamenta que «no puede saberse con precisión la impresión que causaron en el Dr. Smith sus argumentos y su elocuencia animada, dado que ni antes ni después de esta época se dignó aclarar del todo su convicción religiosa»[459].

La condesa de Boufflers, que sabía cuán unido estaba a Hume, también le dio una cálida bienvenida. Es posible que conocerle la incitara a empezar

a leer *La teoría de los sentimientos morales*, y en mayo informó a Hume de que, hasta entonces, el libro le estaba encantando[460]. Al parecer, el resto del libro le gustó igual, pues nos consta que unos años más tarde valoró la posibilidad de traducir la obra al francés ella misma[461]. Sin embargo, Hume mostró en esta tesitura un aspecto menos bello de sí mismo, al disculparse por la poca habilidad social de su mejor amigo. En una carta a la condesa, le agradece que haya acogido a Smith bajo su protección y le asegura que es «un hombre de auténtica grandeza», pero matiza su aprobación afirmando que «tal vez la vida sedentaria y de reclusión que ha llevado ha podido perjudicar su forma de ser y su apariencia»[462]. Hay que reconocer que Hume también se había autoexcusado en la primera carta a la condesa, advirtiéndola así: «Los libros y el estudio me han oxidado, y he participado poco en las actividades y los placeres de la vida. Estoy más acostumbrado a grupos selectos que a grandes congregaciones». Quizá la inseguridad de Hume no se debía tanto a la conducta de su amigo, sino a la idea de que un escocés provinciano estuviera en compañía de una «dama […] distinguida» como Boufflers, que había sido «educada en la corte de Francia y totalmente formada en la elegancia y la cortesía»[463]. Hay indicios de que Smith también tuvo un devaneo amoroso en París, aunque ni de lejos tan serio como el de Hume con Boufflers[464]. Hay rumores ocasionales en la vida de Smith que apuntan a posibles idilios románticos, pero ninguno fue significativo. Tal y como lo describe Ian Simpson Ross, su biógrafo: «Me temo que, en lo que atañe a la vida sexual de Smith, su biógrafo no puede hacer más que contribuir con una nota al pie a la historia de la sublimación»[465].

Aunque París fue uno de los periodos en que más socializó, es obvio que Smith se dolía de no poder disfrutarlo en compañía de Hume. En marzo le escribió para decirle que en París se le echaba mucho de menos, y que todo el mundo le preguntaba cuándo iba a regresar, si bien le exhorta de inmediato: «Pero por Dios, ni consideréis la idea de instalaros en este país. Vivamos el resto de nuestros días en el mismo lado del canal. Aun así, venid a París un día y podremos esbozar nuestro plan de vida futuro en comunión»[466]. Mostrando una preocupación evidente por que Hume eligiera fi-

nalmente París como lugar de residencia, insistió en lo mismo seis meses después, esta vez en una carta a Andrew Millar, su editor: «Pese a que soy muy feliz aquí, me muero de ganas de reunirme con mis viejos amigos. Una vez vuelto a la isla, creo que no volvería a cruzar el mar nunca más. Aconsejad a Hume con la misma cordura. Remarcadle lo inconsciente que es que hable de venir a vivir el resto de la vida aquí»[467]. Los deseos de Smith solo se cumplieron en parte: Hume no volvió nunca a Francia, así que la pareja sí pasó el resto de sus días en el mismo lado del canal de la Mancha, pero solo pudieron disfrutar de la compañía recíproca durante lapsos más bien breves.

En otoño, la estancia de Smith en París tocó a su fin de forma un tanto abrupta y trágica. El hermano menor del duque de Buccleuch, que se les había unido en Toulouse, murió de fiebre en octubre. Así pues, al cabo de poco Smith tuvo que viajar apresuradamente a Londres con su discípulo. Sea como sea, llegados a este punto debemos volver la mirada a la partida de Hume de Francia a principios de año. Mientras Smith permanecía en París, Hume se convirtió en centro de las polémicas en Inglaterra.

CAPÍTULO 7

LA TRIFULCA CON UN FILÓSOFO INDÓMITO (1766-1767)

Durante la década de 1760, uno de los pocos filósofos —y de las pocas personas— que pugnaron con Hume en número de agasajos del pueblo francés fue Jean-Jacques Rousseau. Sean de la época que sean, pocos escritores han tenido tantos admiradores incondicionales como él. Dentro de la república europea de las letras, la trágica disputa entre estas dos celebridades fue uno de los sucesos más comentados del siglo. Hoy en día, el episodio entre Hume y Rousseau es *vox populi*. Aun así, merece la pena volver a esbozar los hechos básicos, no solo por la amalgama irresistible de celebridad, genialidad y traición, sino porque nos ilustra acerca de la amistad entre Hume y Smith[468].

El «ciudadano de Ginebra», como se bautizó a sí mismo, alcanzó la fama con su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, una obra polémica que cautivó Europa nada más ser publicada en 1751. Denis Diderot comentó esto sobre su acogida: «Está teniendo un éxito rotundo, sin precedentes»[469]. Rousseau publicó luego el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), un ataque feroz a la civilización moderna y a la idea del progreso; *Julia, o la nueva Eloísa* (1761), una novela de amor que enseguida se convirtió en un éxito de ventas; *El contrato social* (1762), un tratado político que pone en duda la legitimidad de todos los

Estados existentes; y *Emilio, o De la educación* (1762), una obra maestra sobre la educación y la enseñanza. Precisamente, las dos últimas obras provocaron que, en su debido momento, Rousseau llamara a la puerta de Hume. Debido a su dogma religioso heterodoxo, los libros fueron prohibidos y quemados tanto en París como en Ginebra, y se ordenó el arresto de Rousseau. Pero la enemistad de autoridades políticas y eclesiásticas no fue la única que se labró el escritor. Al principio de su carrera, Rousseau había sido amigo de muchos de los *philosophes* parisinos, pero a finales de la década de 1750, la mayoría había partido peras con él. Además de abrigar ideas totalmente opuestas a las suyas, tenía una sensibilidad extrema que rozaba la paranoia. Todo ello dificultaba en gran medida que estuviera a buenas con nadie durante largo tiempo.

Después de la emisión de la orden de arresto, Rousseau huyó al norte de Suiza. En ese momento, la condesa de Boufflers le contó a Hume los apuros del ginebrino, y le animó a que le ofreciera en Gran Bretaña un escondite de sus perseguidores continentales, tanto reales como imaginarios. Hume se mostró dispuesto a ayudar, pero a Rousseau no le gustaban los ingleses ni hablaba el idioma, así que rechazó la oferta con cortesía[470]. Unos años más tarde, la hostilidad contra Rousseau volvió a avivarse, hasta que una turba encolerizada apedreó su casa en Môtiers. Cuando Hume supo de este nuevo percance, le volvió a ofrecer ayuda. Consciente de lo que significaba ser vejado por una opinión, estaba resuelto a auxiliar a un filósofo perseguido, sin perjuicio de lo que los *philosophes* de París le habían contado sobre Rousseau. Esta vez, tras recibir presiones de amigos en común, Rousseau aceptó y dijo: «Me complace poder estar en deuda con el individuo más ilustre de nuestro tiempo, cuya bondad supera su gloria»[471].

Ciertamente había todo un mundo entre ellos, empezando por el físico. Hume era alto y rollizo, mientras que Rousseau era bajo y delgado; Hume era de rostro ancho y carnoso, Rousseau tenía facciones delicadas y ojos penetrantes. Su temperamento aún se parecía menos. Hume solía estar calmado y sereno, Rousseau era apasionado e irritable. Mientras que en líneas generales Hume se sentía cómodo en el mundo, Rousseau lo percibía como un

lugar hostil, lleno de complots y conspiraciones contra él. Hume disfrutaba en las altas esferas de la sociedad parisina, mientras que Rousseau las despreciaba de forma ostensible. Hume prefería la ciudad; Rousseau, el campo, los bosques y las montañas. Si Hume y Smith fueron grandes amigos durante más de veinticinco años, parece ser que Rousseau fue virtualmente incapaz de tener una amistad estable. (Hay pocas frases en la historia de la filosofía que inspiren menos confianza que su afirmación en las *Confesiones*: «Nací para tener amigos»[472].)

También su filosofía era distinta. Hume defendió a ultranza el orden moderno, liberal y comercial, mientras que Rousseau lo atacó con virulencia[473]. Hume creía, con más fervor incluso que Smith, que el comercio traía intrínseco una cadena indisoluble de esfuerzo, conocimiento y humanismo. Por su parte, Rousseau sostenía que entrañaba poco más que desigualdad, dependencia y corrupción[474]. Mientras que Hume era moderado y pragmático, Rousseau era un radical, tanto en su crítica del orden establecido como en las diversas recetas que propuso para corregirlo. Ambos criticaron la razón en una época en la que esta era la doctrina más en boga, pero incluso en este aspecto tomaron puntos de vista divergentes: Hume «solo» sostenía que la razón es incapaz de enseñarnos con certeza nada de nosotros mismos o del mundo que nos rodea, mientras que Rousseau la consideraba un colaborador primordial de toda lacra moral, social y política que veía a su alrededor. La crítica de la razón de Hume culminaba en una especie de empirismo escéptico; la de Rousseau, en un nuevo «dogma de la sinceridad»[475]. Es complicado aventurar cuáles eran las creencias religiosas más recónditas de Rousseau, pero los *philosophes* lo desdeñaban por sus declaraciones sistemáticas de adoración de la bondad divina y de fe inquebrantable en la inmortalidad del alma.

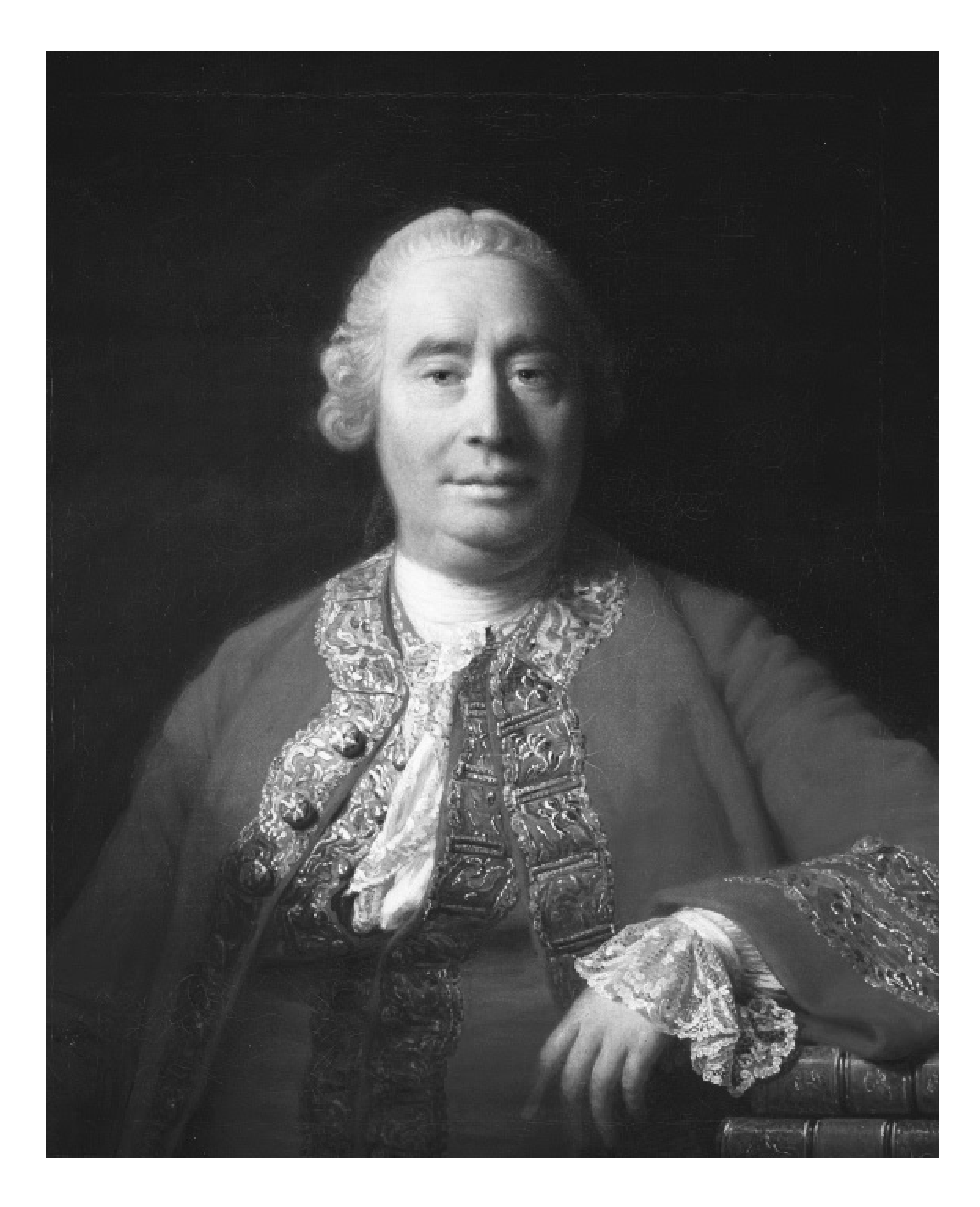


FIGURA 7.1. Este famoso retrato de Allan Ramsay (1766) fue pintado en Londres, y muestra a Hume ataviado con la indumentaria oficial del secretario de Embajada. Posteriormente, Hume lo colgó en su casa de Edimburgo al lado del retrato simultáneo de Rousseau (imagen 7.2), a pesar de la contienda. © Galería Nacional Escocesa de Retratos (PG 1057).

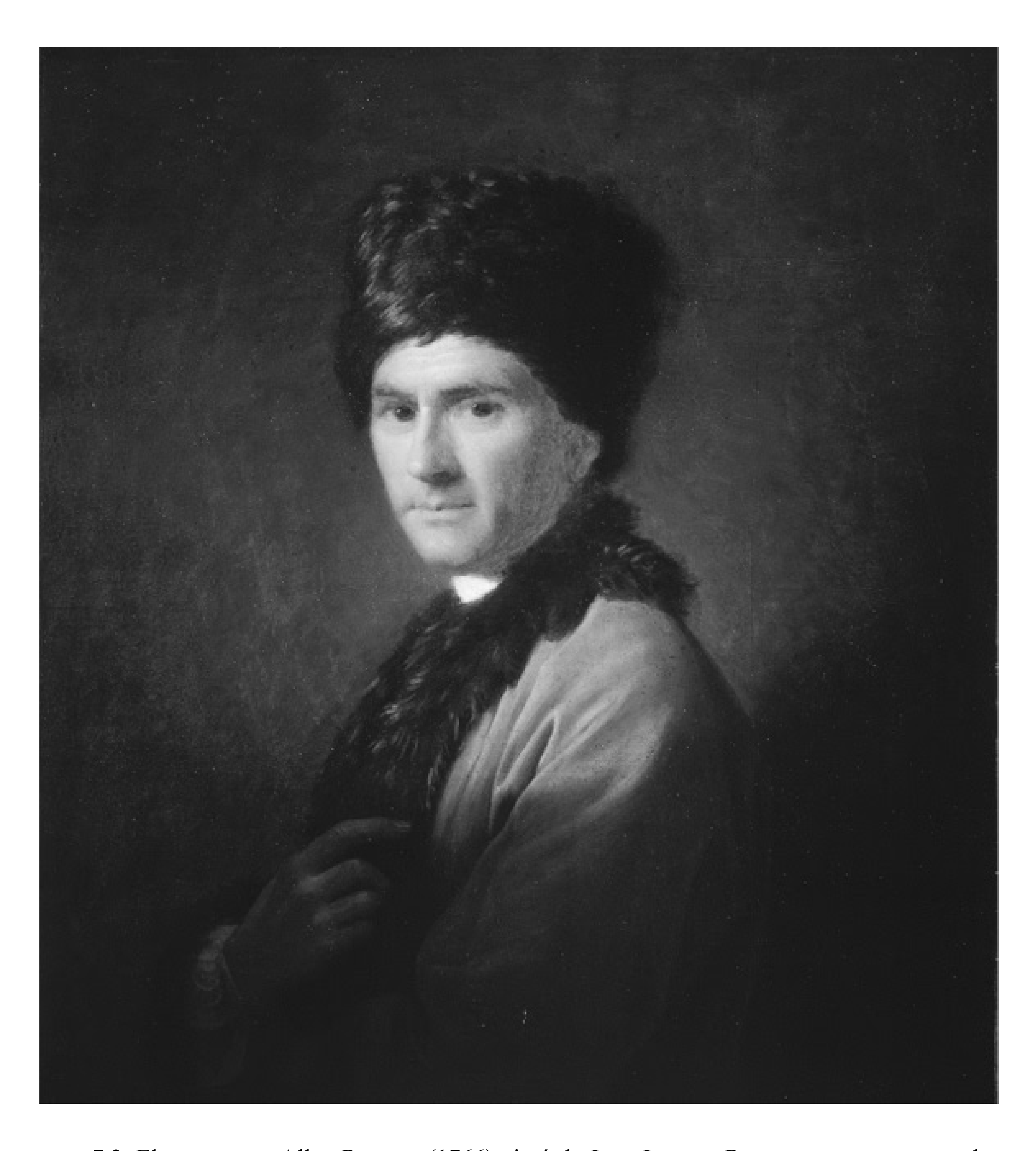


FIGURA 7.2. El retrato que Allan Ramsay (1766) pintó de Jean-Jacques Rousseau con un gorro alto y un abrigo forrado de piel captura a la perfección el contraste con Hume en términos de físico, fisonomía y apariencia. Conviene destacar que el brazo de Hume descansa impasible sobre un par de libros, mientras que la mano de Rousseau emerge de la oscuridad y apunta a su corazón. © Galería Nacional Escocesa de Retratos (PG 1057).

Rousseau no había leído ningún escrito de Hume aparte de su historia de los Estuardo (traducida), tal y como admitió más tarde. Así y todo, fue capaz de hacerse una idea bastante exacta de cuánto se alejaban los textos

de Hume de los suyos[476]. Según sus palabras: «A mi entender, [Hume] no ha amado la verdad más que yo, pero mientras yo he incluido cierta pasión en mis investigaciones, él solo ha incluido sabiduría y genialidad»[477]. Estas diferencias no pasaron inadvertidas tampoco para Hume, que observó lo siguiente sobre los escritos de Rousseau: «Me parecen asombrosos, sobre todo por la elocuencia. Creo decir la verdad al afirmar que dan al francés una energía que difícilmente haya conseguido alcanzar nadie antes. Sin embargo, tal y como han aducido sus enemigos, siempre incluye una pizca de extravagancia a este arrojo de genialidad, y sus amigos no pueden negar la acusación de ninguna forma»[478]. Dado el inmenso abismo que les separaba en materia intelectual, tal vez no debería sorprendernos que en las veinticinco cartas que se escribieron se abstuvieran por completo de comentar cuestiones filosóficas fundamentales (cosa que contrasta, por supuesto, con la correspondencia entre Hume y Smith). Pese a todo, al final no fueron las diferencias ideológicas las que provocaron la fractura, sino sus personalidades tan opuestas.

A mediados de diciembre de 1765, Rousseau se encontró con Hume en París, y los curiosos se agolparon a millares para intentar ver al famoso refugiado. Hume, que también gozaba de gran notoriedad en la ciudad, escribió esto: «Es imposible expresar o imaginar el entusiasmo de esta nación por él. […] La gente puede decir lo que quiera sobre la antigua Grecia, pero no ha habido jamás ninguna nación con tanta devoción por los genios como esta, y nadie ha merecido tanta atención como Rousseau. Voltaire y los demás quedan eclipsados por él. […] Hasta su perro, un simple collie, posee fama y reputación entre el pueblo». Además de alucinar con la popularidad de Rousseau, Hume quedó inmediatamente embelesado con su talante modesto y gentil, y se sorprendió de que todos sus amigos parisinos pudieran tenerle en tan poca estima. Apenas una semana después de conocerle en persona,

Hume ya se atrevía a llamarle «amigo»[479]. Sin embargo, en la víspera de su partida, el barón d'Holbach le advirtió de que se había equivocado de medio a medio con Rousseau: «Querido Sr. Hume: Siento hacer añicos todas vuestras esperanzas e ilusiones, pero os aseguro que pronto os llevaréis un desengaño desgarrador. No le conocéis bien. Os lo digo sinceramente, estáis incubando una víbora»[480]. Hume desoyó las palabras de aviso de d'Holbach, pero no pasó mucho tiempo antes de que viera la triste verdad que escondían.

Hume y su «pupilo», como a veces llamaba a Rousseau, se fueron de París el 4 de enero. En su ruta hacia Londres, los dos filósofos pararon en una posada tan concurrida que tuvieron que compartir habitación. Durante la noche, Rousseau oyó —o eso pensó— cómo Hume gritaba en francés: «Je tiens Jean-Jacques Rousseau» («Tengo a Jean-Jacques Rousseau»)[481]. El tercer miembro de la comitiva, Jean-Jacques de Luze, que estaba en los mismos aposentos, durmió como un lirón toda la noche. La mentalidad desconfiada de Rousseau ya había empezado a hallar signos de supuestas intenciones malévolas de Hume hacia él. Sin embargo, cuando recalaron en Dover, Rousseau estaba tan sobrepasado por la gratitud que olvidó las sospechas. Abrazó a Hume en un estallido emocional típico del filósofo ginebrino, pero que a buen seguro dejó boquiabierto al plácido escocés. Como recordó el propio Rousseau más adelante: «Me lancé a su cuello. Le abracé con fuerza sin decir nada, pero le cubrí de besos y lágrimas que hablaban por sí solas»[482].

El 13 de enero, Hume y Rousseau llegaron a Londres. Allí, el suizo volvió a convertirse en el centro de atención, en particular por el alto gorro de piel y el extravagante caftán morado que llevaba por culpa de una dolencia que le impedía orinar. Visto y no visto, Hume había pasado de ser el héroe de su amada París a ser el pinche de un filósofo todavía más famoso en una ciudad que detestaba. Tras haber vivido ya unas semanas junto a Rousseau, estaba convencido de que tenían ideas muy diferentes. De hecho, comentó esto sobre él a un conocido: «[Es] un hombre extremadamente lógico e ingenioso, pero que no comparte ni de lejos mis opiniones. Tiene devoción

por la Biblia, y no es mucho mejor que un cristiano, a su manera»[483]. Aunque intentó ceñirse a la opinión favorable de Rousseau, comenzaba a tener ciertas dudas. En una carta que escribió a Smith por aquella época, le dijo que Rousseau era «muy simpático», pero también «un poco voluble e imaginativo»[484]. Transcurridas unas semanas, todavía le consideraba «afable, gentil, modesto, cariñoso y desinteresado», pero predijo sobre él lo siguiente: «[Parece] propenso a abrigar sospechas infundadas de sus mejores amigos, y su gran imaginación las transforma para crear quimeras y llevarle hasta el extremo. No he presenciado jamás estas muestras de su temperamento, pero no sé cómo explicar si no la animadversión impetuosa que ha surgido entre él y otros hombres virtuosos con los que solía tener una relación íntima». No obstante, Hume predice con menos acierto que, a pesar de todo, «por lo que a mí respecta, creo que podría convivir con él toda mi vida sin correr el riesgo de reñir»[485].

Rousseau quería evitar a toda costa las aglomeraciones y el estrés de la urbe, así que Hume se dispuso a encontrarle un refugio en el campo. Tras una búsqueda frustrante, en la que Rousseau rechazó cada una de las posibilidades, le encontró al fin un hogar en Wootton, en los cerros remotos y bucólicos de Staffordshire. Por aquel entonces, Hume ya estaba un poco cansado de su huésped, y se sintió aliviado cuando se marchó. Ya había pasado suficiente tiempo con Rousseau para darse cuenta de que era poco más que un ser quisquilloso, y lo describió así: «Un hombre […] desnudo y despellejado, y echado de esta forma al mundo para combatir obscenidades y alborotos», descripción que uno de los biógrafos del suizo tilda de «muy acertada»[486]. El 19 de marzo, casi tres meses después de haberse conocido, Rousseau se fue, y no volvió a ver a Hume.

Recluido —por así decirlo— en Wootton e incitado por su compañera de toda la vida, y esposa a efectos prácticos, Thérèse le Vasseur, Rousseau siguió alimentando paranoias hasta columbrar una intrincada conspiración internacional para calumniarle, dirigida por nada más y nada menos que

David Hume. Primero le acusó en una carta del 23 de junio. Luego, cuando Hume se lo exigió, expuso de cabo a rabo el enrevesado complot en una carta interminable (del 10 de julio). En esta epístola perfectamente elaborada, compuesta por treinta y ocho páginas manuscritas con apenas espaciado, adujo que todos los favores de Hume —ampararle, acompañarle a Inglaterra, remover Roma con Santiago para encontrarle un sitio donde vivir y procurarle una pensión de Jorge III— solo habían sido ardides para poder controlarle e intentar que estuviera en deuda con él. Asimismo, aseguró que Hume había intrigado con sus enemigos de Francia; que había incitado una pequeña broma contra él por París y Londres que finalmente se había filtrado a los periódicos (el caso de la carta del rey de Prusia, escrita por Horace Walpole); que había movido los hilos para que la prensa británica le describiera de forma poco halagüeña; que había abierto su correspondencia para espiarle; y, lo que es peor, le había mirado de forma inquietante. Al parecer, con todas estas maquinaciones, Hume pretendía que Rousseau —uno de sus pocos adversarios reales en términos literarios y filosóficos— cayera en el olvido en Inglaterra mientras su propia fama progresaba. Rousseau sustentó estas acusaciones en una mera corazonada. Y, según él, sus corazonadas solían ser ciertas. La víbora que había incubado Hume le acababa de morder.

Como era de esperar, Hume —por lo general bastante imperturbable— recibió la carta con una mezcla de perplejidad e indignación. De hecho, la consideró una «auténtica locura»[487]. Aunque los alegatos de Rousseau carecían de fundamento, Hume tenía miedo de que este autor tan renombrado, que blandía la pluma más poderosa de Europa —con la que en ese momento estaba escribiendo sus memorias—, lograra arruinar la reputación de honestidad y benignidad que tanto trabajo le había costado cosechar. Cuando empezó su carrera literaria, Hume se prometió no contestar nunca a las críticas a su obra, y casi siempre fue fiel al juramento. Pero esto lo veía de forma totalmente distinta. Pensaba: «No importa si ponen en entredicho mi estilo o mis aptitudes como historiador o filósofo. Mis libros deberían poder contestar por sí solos. De lo contrario, no merece la pena defenderlos. […] Por lo tanto, cuando me han atacado por estos motivos hasta cincuenta es-

critores, nunca he respondido. Pero esto no tiene nada que ver. Se me está flagelando por mi moralidad y mi forma de actuar»[488]. Hume desconfiaba del siguiente paso de Rousseau, y se dispuso a reunir su correspondencia para presentarla ante la opinión pública en caso necesario.

En busca de comprensión y consejo, Hume contó a un puñado de personas todo este «despropósito»[489]. Antes que nada, acudió a sus amigos parisinos, supuestamente porque conocían de primera mano el carácter veleidoso de Rousseau. Los *philosophes* se enteraron de las acusaciones de Rousseau —y Smith se enteró a través de ellos— gracias a las cartas (hoy perdidas) que Hume mandó a d'Holbach el 27 de junio y el 1 de julio, antes de recibir la segunda diatriba más larga de Rousseau[490]. Con gran sorpresa para Hume, estas cartas bastaron para provocar un alud de rumores y discusiones en ambos lados del canal de la Mancha: «Contándoselo a una sola persona, la noticia enseguida se propagó como un reguero de pólvora por todo Londres»[491]. Según lo describió más adelante: «Si el rey de Inglaterra hubiera declarado la guerra al rey de Francia, la nueva no se habría convertido tan deprisa en el tema de conversación por excelencia»[492].

Los amigos de Hume se pusieron rápidamente de su lado, y Smith fue uno de los primeros en prestarle el consejo y apoyo que tanto necesitaba. Simpatizó con él por el aprieto en el que se encontraba, pero también le alentó a no publicar nada relacionado con la disputa. El 6 de julio, en París, escribió lo siguiente: «Estoy seguro de que Rousseau es un bribón, tal y como pensáis vos y todo París, […] pero os pido que no penséis ni por un momento en sacar a la luz ninguna de las insolencias desmedidas con las que os ha afligido. […] Si tratáis de desenmascarar ante la gente a este hipócrita pedante, corréis el riesgo de perturbar vuestra calma vital. Si le dejáis en paz, no os puede molestar en absoluto. Seguro que lo que él quiere es precisamente que escribáis contra él. Está en peligro de caer en el olvido en Inglaterra, así que espera ganar notoriedad buscándose un adversario ilustre». Smith le recuerda a Hume que tener la razón no es suficiente, puesto que «la Iglesia, los *whigs*, los jacobitas y la nación inglesa entera, a la que […] le encanta mortificar a cualquier escocés», le endosaría toda la

culpa sin rodeos[493]. Tal y como señala uno de los primeros biógrafos de Hume, este crudo consejo era de «puro sentido común»[494]. Habría sido indecoroso por parte de Hume publicar los detalles de su nimia reyerta personal, por mucha razón que tuviera. En esta ocasión, la aversión profunda e indisoluble de Smith con respecto a la controversia pública le fue de gran ayuda.

Cuando los amigos que Hume tenía en París se enteraron de los detalles de la disputa, debatieron entre ellos sobre lo que había que hacer. En un primer momento, tal y como muestra la carta de Smith, todos estuvieron de acuerdo en que no debía publicar nada, pero el pliego que Hume mandó a Jean le Rond d'Alembert el 15 de julio con la cadena de mensajes con Rousseau les hizo cambiar de parecer[495]. La misiva de Hume llegó el 21 de julio, justo cuando un nutrido grupo de amigos se había congregado en el salón de Julie de Lespinasse. D'Alembert leyó la carta en voz alta a los reunidos. Después de debatir con agitación, llegaron a la conclusión —unánime, según d'Alembert— de que la tormenta había adquirido una dimensión que no iba a escampar sola, por lo que era perentorio que Hume divulgara los hechos[496]. En la carta que le envió d'Alembert, le refiere que ha departido mucho con Smith sobre él y sobre esta cuestión en particular. También le dijo que le había mostrado su carta del 15 de julio, tal y como él le había pedido[497]. Esta mención de Smith y la afirmación de d'Alembert de que todos le recomendaban publicar los hechos parecen indicar que Smith acabó coincidiendo con los *philosophes* en que Hume debía publicar su versión del altercado, pero esta suposición parece infundada[498]. Después de todo, d'Alembert no dice explícitamente que Smith estuviera de acuerdo con la decisión que se tomó en el salón de Lespinasse. Lo único que dice es que había visto a Smith hacía poco y que ambos habían hablado sobre la cuestión. De hecho, unos días más tarde la condesa de Boufflers se vio con Smith, e informó de inmediato a Hume de que ambos pensaban que publicar los hechos sería «un error espoleado por una tirria justificadísima»[499]. En noviembre, Andrew Millar también comentó a Hume que Smith pensaba que no merecía la pena publicarlos[500].

Haciendo caso omiso de las continuas objeciones de Smith y Boufflers, Hume acabó el panfleto, e incluyó su correspondencia con Rousseau y un breve relato de la pelea. Se lo envió a d'Alembert con una autorización para que lo publicara a total discreción y, a continuación, escribió a Smith para decirle que esperaba que no fuera necesario sacar la verdad a la luz, pero que por desgracia lo veía inevitable. Sin alterarse, señala que: «En esta ocasión, mi actuación me dignificaría mucho, […] [mientras que la de Rousseau] le hundiría, tanto a él como a sus obras. Dado que se han elogiado sus escritos más de lo que merecen, cuando su reputación decaiga, obviamente el valor de estos también decaerá». Como es lógico, ahora tenía ya una opinión más negativa sobre el carácter de Rousseau: «Decidme que no es un buen dilema. O es un perfecto villano o un perfecto enajenado, o ambas cosas. Yo soy de los que se inclinan por esta última opción, pero la villanía me parece lo más predominante en su carácter». Hume también le pregunta a Smith qué opina del panfleto que había enviado a d'Alembert: «Os ruego que me digáis qué os parece mi obra, por decirlo de alguna forma». Además, le pide que informe a d'Alembert de que tiene «total autonomía para recortar o alterar el texto como considere oportuno a fin de adaptarlo a la libertad de París»[501].

En octubre, creyendo que el público ya estaba muy al corriente de la situación y que los hechos demostrarían la inocencia de Hume más allá de toda duda, d'Alembert publicó la exposición *Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Rousseau*. En noviembre, se publicó en Londres su traducción al inglés, *A Concise and Genuine Account of the Dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau*[502]. Hume aseguró que nunca le había costado tanto dar su consentimiento a nada, y añadió lo siguiente con poca convicción: «Espero que esta publicación no se atribuya a mí, sino a mis amigos, en virtud del poder discrecional que les otorgué (de forma sensata, dicho sea de paso, pues me encontraba demasiado lejos para emitir un dictamen sobre el asunto)». Omitió muy convenientemente los consejos de Smith, Boufflers y otros, e insistió: «Si hubiera encontrado a un solo hombre que pensara como yo, habría continuado negándome a publi-

carlo»[503].

Tras poco más de un año en Wootton, Rousseau huyó sin la mayoría de sus efectos personales (pero llevándose a Thèrése, bromeó Hume con cinismo) y sin dar ninguna dirección[504]. Convencido de que su vida corría peligro, Rousseau llegó a Dover y solicitó ávidamente una escolta que le llevara al otro lado del canal de la Mancha. Si se le permitía escapar del cautiverio al que estaba sometido en Inglaterra, prometió que iba a quemar sus memorias y nunca más hablaría mal de Hume. Llegado a la postre a Calais, permaneció en Normandía durante un tiempo. Se deshizo del caftán morado y adoptó el nombre de Renou para pasar inadvertido. Por aquel entonces, Hume tenía la certeza de que Rousseau se había vuelto «loco de atar, aunque llevaba mucho tiempo algo trastornado»[505].

Smith, al igual que el resto de literatos de Europa, quería saber el desenlace de la disputa, y en junio de 1767 escribió a Hume para preguntarle sarcásticamente: «¿Qué ha sido de Rousseau? ¿Se ha ido al extranjero porque en Gran Bretaña no le persiguen lo suficiente?»[506]. Como Hume no mencionó a Rousseau en la misiva siguiente, Smith insistió en otra carta de septiembre: «Me gustaría saber qué pasó de verdad con Rousseau antes y después de que dejara Inglaterra. Podéis confiar en que jamás revelaré a nadie lo que me digáis sobre ello»[507]. El 8 de octubre, Hume contestó exponiendo de cabo a rabo «las últimas hazañas heteróclitas» del «filósofo indómito», y aseguró: «No hay motivo para el secretismo, casi todas [las hazañas] son bien sabidas, y todo aquel que tuvo curiosidad por los actos de este ser extraño e indescriptible las conoce de sobra». Más tarde, en una carta del 17 de octubre, hizo algunos retoques[508]. Con una actitud abyecta, Hume parecía deleitarse con la indiferencia y el menosprecio con el que Francia había recibido a Rousseau a su regreso: «A su llegada le han mortificado, y con razón. […] Nadie ha preguntado por él, nadie le visita ni habla de él. Todos

han convenido en abandonarle e ignorarle. Es un cambio de fortuna mayor que el que haya castigado jamás a nadie, al menos a ningún literato». Incluso después de publicar su versión de lo sucedido, era obvio que Hume no había vencido su aprensión a las memorias de Rousseau, puesto que las saca a colación varias veces. Sigue en sus trece, sosteniendo esto acerca de la existencia de las memorias: «Justifica de algún modo que yo publicara las cartas, y puede disculpar una maniobra que vos habéis sido proclive a echarme en cara, y yo a lamentar»[509].

En cualquier caso, las *Confesiones* de Rousseau no se publicaron hasta después de que él y Hume murieran, y tan solo relataban la vida del suizo hasta el momento en que se conocieron, así que ni siquiera se trató la riña[510]. Como ponen de relieve Robert Zaretsky y John Scott en la excelente relación que hacen de la disputa, a Hume «no se le cita en todo el libro, a pesar de nombrar a un sinfín de individuos»[511]. Todos los miedos de Hume no tenían razón de ser. En *Mi vida*, Hume también evita hacer referencia a Rousseau. Por lo que parece, ambos prefirieron olvidar todo el asunto.

Aunque Rousseau siempre ha tenido abanderados apasionados, desde el siglo XVIII la mayoría de expertos en la reyerta han concluido oportunamente que, en gran medida, la culpa fue suya. Hume había hecho todo lo posible para ayudarle en un momento de necesidad, y apenas había hecho nada para merecer las acusaciones disparatadas que le había lanzado. Con todo, las secuelas de la ruptura no sacaron lo mejor de Hume. La paranoia con las memorias de Rousseau y la alegría que pareció sentir con el mal trago que pasó el ginebrino después de abandonar Wootton no concuerdan con la imagen que solemos tener de *le bon David*. Además, publicar la correspondencia parece algo hecho a la ligera e incluso con un poco de malicia, al menos visto en perspectiva. Smith detestaba que los intelectuales fueran tan propensos a «publicar todos sus cotilleos en los periódicos», y podemos decir casi con total seguridad que actuó bien al tratar de disuadir a Hume de difundir los detalles de la contienda[512]. No fue la última vez que advirtió a Hume de no publicar un texto que había escrito. Sin embargo, el siguiente no fue una publicación para sacar los trapos sucios, sino una obra maestra

de la filosofía.

CAPÍTULO 8

ZOZOBRA ANTE EL MAR
(1767-1775)

En septiembre de 1766, la conmoción provocada por el escándalo con Rousseau había empezado a disiparse, y Hume volvió a Edimburgo con vistas a evadirse «en un retiro filosófico»[513]. Aunque la condesa de Boufflers, entre otros, le alentó a que fuera a París, Hume se mostró inflexible: «Aquí, al lado del fuego y de mis libros, conversando con personas respetables y afables, me ha sobrevenido un arrebato indecible, a causa de no haberlo podido hacer durante largo tiempo, de retomar mi antigua pasión por el estudio. [...] Estoy tan ocupado con esto que no puedo decidir lo que haré en el futuro»[514]. No obstante, pronto le convocaron a Londres para ocupar un nuevo cargo público. A Lord Hertford, que acababa de volver de Dublín, se le había nombrado lord chambelán, y a su hermano, el general Seymour Conway, secretario de Estado[515] del Northern Department, organismo encargado de las relaciones diplomáticas con Escocia, los países europeos del norte y Rusia. Ambos propusieron a Hume como subsecretario del departamento, y como Hertford había hecho tanto por él, se vio obligado a aceptar. Así pues, en febrero de 1767 volvió a partir hacia Londres, «un filósofo rebajado a pobre estadista»[516]. Pese a todo, el trabajo no era muy exigente, y le dispensaba tiempo libre más que suficiente para dedicarse a sus pasatiempos favoritos. Como le dijo a Hugh Blair: «Leer, pasear, gandulear y dormitar, actividades a las que yo llamo meditar, me aportan la felicidad supre-

ma»[517].

Por su parte, Smith volvió a Gran Bretaña en noviembre de 1766 para finiquitar sus obligaciones tutoriales y supervisar la impresión de la tercera edición de *La teoría de los sentimientos morales*, y pasó en Londres seis meses, hasta mayo de 1767. Hume llegó el 20 de febrero, así que coincidieron en la ciudad unos tres meses. Aunque podemos aventurar que pasaron algún tiempo juntos, no contamos con ningún testimonio de ello. (Sí sabemos que no se vieron hasta pasados al menos cuatro días de la llegada de Hume, ya que, en una carta a Adam Ferguson del 24 de febrero, señaló esto: «No he visto a Smith, así que os podéis hacer una idea de lo apurado que voy»[518].) Lady Mary Coke, una anfitriona de la alta sociedad a quien tanto Hume como Smith visitaron durante esa época, reflejó en su diario un incidente rutinario con Smith. Tras llamarle «el hombre más ausente de la historia», narra un suceso de una mañana cualquiera: «Mientras se preparaba el desayuno, totalmente sumido en la conversación, Smith cogió una rebanada de pan con mantequilla, la enrolló con esmero y la colocó en la tetera. Llenó la vasija de agua y, segundos más tarde, al servirse una taza y probar el té, dijo que era el peor que había probado jamás»[519].

Smith regresó a Kirkcaldy en mayo de 1767 y se instaló con su madre, por aquel entonces ya anciana, y su prima, Janet Douglas. Vivió allí los siguientes seis años «con gran tranquilidad y en un retiro casi total», según su descripción posterior[520]. Por lo menos desde la época de profesor en Glasgow, los temas de los que iba a tratar *La riqueza de las naciones* habían rondado su cabeza, pero hasta ese momento no había ahondado en serio en la idea del libro. Amén de los consejos que ofreció a Buccleuch en lo que atañe a la administración de su patrimonio, durante los años en Kirkcaldy Smith trató de evitar por todos los medios que le interrumpieran mientras investigaba y escribía. Sus cartas de esta etapa están repletas de referencias a las dificultades que estaba teniendo y a cómo de lento estaba siendo el avance. En una carta a lord Hailes, por ejemplo, Smith le agradece que le envíe documentación sobre el precio del cereal y le dice: «Aunque por ahora no tengo literalmente nada que hacer, con el plan de estudio que me he

marcado tengo poco margen para el ocio. Además, progreso como lo hacía Penélope con su tejido, y no soy capaz de ver el final»[521]. En otra carta para un viejo amigo suyo, William Pulteney, se queja de las «interrupciones provocadas […] por un mal estado de salud, causado a su vez por la falta de diversiones y la cavilación excesiva en un único tema»[522]. Smith intentó reponerse de esta afección haciendo largos paseos y bañándose en el fiordo de Forth. Cuenta la leyenda que, una mañana, todavía en bata y completamente ensimismado, anduvo veinticuatro quilómetros hasta Dunfermline, donde, al fin, el tañido de las campanas de la iglesia le hizo volver a la realidad[523].

Cerca de un mes después de llegar a Kirkcaldy, Smith informó a Hume de cómo estaba invirtiendo su tiempo: «Me consagro al estudio. A ello me he dedicado en cuerpo y alma durante el último mes, más o menos». Cuando necesitaba un descanso de los estudios, hacía esto: «Mi esparcimiento consiste en dar paseos largos y solitarios junto al mar. Podéis imaginar cómo empleo el tiempo. Así y todo, me siento muy feliz, cómodo y satisfecho. Tal vez más que nunca». Aun así, el gusto de Smith por la soledad no le impidió pedirle nuevas de la ciudad: «Me haríais un gran favor si me escribierais de vez en cuando para contarme las novedades de mis amigos en Londres»[524].

Hume le contestó al cabo de unos pocos días para explicarle «la historia más peculiar» que hubiera oído nunca. Hacía un tiempo, había cenado en Londres con unos amigos, entre los cuales se hallaba John Oswald, un obispo anglicano. Durante la sobremesa habitual, Hume bromeó acerca de que su patrono, lord Hertford, le había avergonzado: «Siempre tuve la esperanza de que me designara obispo durante su mandato como lord teniente, pero, para mi gran decepción, ya había concedido dos obispados». Oswald lo tomó por donde quema: «Sin más provocación, se airó con la furia indecente y ortodoxa más terrible que haya visto jamás. Me dijo que era muy insolente, que si no hubiera llevado sotana no me habría atrevido a tratarle así, y que solo los cobardes tratarían a un prelado de tal manera». Con el sosiego habitual, Hume pidió perdón a Oswald y le aseguró que la broma no iba ni mucho menos dirigida a él, sino a sí mismo: «Como si pudiera abrigar espe-

ranzas de llegar a obispo». Sin embargo, Oswald no se calmó, y Hume tuvo que abandonar la velada. Lo que más le apenaba era que el hermano del eclesiástico, James Oswald de Dunnikier, uno de sus amigos más antiguos e íntimos en Londres, no le había hablado desde entonces. No obstante, Hume acaba la carta con tono jocoso: «Si tuviera la certeza, estimado Smith, de que vos y yo íbamos a discutir de algún modo, os lo digo de antemano, os aprecio inmensamente, D. H.»[525].

Ese otoño, Smith pasó unos dos meses en el palacio de Dalkeith, la residencia en Midlothian del duque de Buccleuch, que acababa de contraer matrimonio. Desde ahí, replicó a la historia de Hume con compasión: «Me resulta harto difícil expresaros la indignación que me provocó vuestra última carta. El obispo [John Oswald] es un animal y un grosero, y parece que su inmerecida promoción le ha acentuado estos defectos. […] Cuando recibí vuestra carta estaba en Kirkcaldy, así que tuve que atenderle. Aun así, no me comporté con él como lo habría hecho de no haberlo sabido»[526]. Por su parte, Hume le escribió una nota breve para agradecerle el «resentimiento de amigo contra el reverendísimo»[527].

En agosto de 1769, Hume volvió por fin a Edimburgo, esta vez podríamos decir que para siempre. Poco después de llegar, escribió a Smith para invitarle a la ciudad. La fachada de la casa de Hume en James's Court daba al norte, y en un día despejado podía verse Kirkcaldy al otro lado del fiordo de Forth. Esto es lo que le dijo a su amigo: «Me alegra poder atisbaros, ver Kirkcaldy desde mi ventana. Sin embargo, también desearía tener la oportunidad de hablaros, y espero que podamos apañarlo. Siento una terrible zozobra ante el mar, y contemplo con horror y una especie de hidrofobia el gran abismo que nos separa». Todavía no había puente que conectara ambas riberas del fiordo, así que el trayecto entre Kirkcaldy y Edimburgo consistía en un viaje en barca relativamente corto, siempre que hiciera buen tiempo.

Aun así, Hume propuso a Smith que fuera él quien se desplazara: «Estoy […] cansado de viajar, tanto como vos de no moveros de casa, supongo. Así pues, propongo que seáis vos quien venga hasta aquí a pasar unos días en soledad». (Hume también prefería no hacer el viaje porque solía marearse cuando cruzaba el fiordo[528].) Hume quería que Smith le pusiera al día de sus avances en la investigación y escritura: «Tengo ganas de saber qué habéis estado haciendo, y voy a sonsacaros una explicación detallada de lo que habéis hecho durante vuestro retiro. Estoy convencido de que os equivocáis en muchas de vuestras conjeturas, sobre todo en aquellas que tenéis la desgracia de no compartir conmigo». En broma dice que, aunque era una pena, como entre ellos solo había el agua no podían encontrar un punto medio para verse: «No hay estancias en la isla de Inchkeith», un pequeño islote en medio del fiordo, «de lo contrario, os retaría a ir allí y a quedarnos hasta lograr ponernos de acuerdo en todas las cuestiones que nos separan». Hume se iba de la ciudad unos cuantos días, pero le dijo a Smith que, al volver, esperaba «encontrar una audaz carta aceptando el desafío»[529]. Como de costumbre, no tenemos constancia de que Smith aceptara la oferta en ese momento. De hecho, durante buena parte de los siguientes cuatro años Smith permaneció en Kirkcaldy abstraído en sus estudios.

Las reticencias de Smith a desplazarse no impidieron, ni mucho menos, que Hume le presionara para que lo hiciera. Sus cartas de esta época están saturadas de súplicas para que vaya a Edimburgo a verle, y reproches por no hacerlo con tanta frecuencia o duración como él deseaba: «¿Qué es esto que hemos oído, querido Smith, de que no pasaréis por aquí ni mañana ni pasado…?», (febrero de 1770). «Decidme, ¿cuándo vendréis aquí?», (febrero de 1770). «Al Sr. Hume le apena no ver nunca al Sr. Smith. Desea recordarle su compromiso de cenar con él mañana», (junio de 1772). «¿Os volveremos a ver este verano?», (junio de 1772). «Os lo ruego, venid con nosotros este invierno», (noviembre de 1772). «*Surge et inhumanae senium depone Camenae*», una cita de las *Epístolas* de Horacio traducible como «levántate y deja el mal humor de tu indisociable Camena», (febrero de 1773). «Espero veros pronto», (abril de 1773)[530].

Con todo esto, Hume siempre tenía una habitación preparada para Smith, y este pasaba a veces las vacaciones de Navidad con él en la ciudad: no sabemos si todos los años o solo de vez en cuando. En 1771, Hume no pudo invitarle porque su hermana Katherine estaba enferma, pero aprovechó la ocasión para recordar a Smith en tono reprensivo que él era el primero que daba este tipo de excusas: «De no haber sido por la desdicha de mi familia, os habría conminado ya hace tiempo a que cumplierais vuestra promesa de pasar conmigo esta Navidad. […] No obstante, espero que con el tiempo [Katherine] recobre la salud. Cuando eso pase, os alentaré a que nos veamos, y no voy a aceptar ninguna excusa relativa a vuestro estado de salud, que concibo como un mero subterfugio ideado por la indolencia y el apego a la soledad. Lo cierto, querido Smith, es que, si continuáis prestando atención a esta clase de dolencias, os quedaréis completamente aislado de la sociedad, y ambas partes saldrán perdiendo»[531].

Hume era igual de receloso a abandonar Edimburgo. Un par de meses después de llegar, dijo que se había asentado «en cuerpo y alma», y que ya no pensaba ni una pizca en París ni Londres. De hecho, veía improbable cruzar de nuevo el río Tweed, a no ser que fuera «tal vez en una excursión por el norte de Inglaterra, por salud y divertimento»[532]. Las cartas que mandó durante estos años denotan su buen estado de ánimo, a pesar del pesimismo creciente con respecto a la política británica. Al no tener ya obligaciones acuciantes, pasaba el tiempo como gustaba, en general, leyendo y pasando el rato con sus amigos. El novelista Henry Mackenzie recordó que a Hume «le gustaba comer, pero todavía más invitar a sus amigos a una buena cena, y encontró la forma perfecta para poder darla siempre. Tenía una vieja cocinera, o *gouvernante*, que había estado con él desde que se instaló en la casa. En Francia […] dio con puntillosas recetas de unos cuantos platos que le agradaban. […] A la vieja mujer, la hizo dueña y señora de dichos manjares, y se contentó con que supiera cocinar únicamente estos —siguiendo la premisa de A. Smith de la división del trabajo, y delimitando su excelencia a estos pocos artículos»[533]. Sin embargo, a medida que pasó el tiempo, Hume fue cogiendo el gusto a cocinar él mismo. Aparte de sus recetas para

muchos comensales, como el consomé a la reina y el caldo de cabeza de cordero, alardeaba de que, «por lo que respecta a la ternera con repollo (un plato delicioso), el cordero y el burdeos añejo, no tengo rival»[534]. Los amigos apreciaban la comida que se les servía, pero valoraban aún más la compañía. Esto es lo que comentó Alexander Carlyle: «Cuando sus circunstancias mejoraron, Hume agrandó su modo de vida. En lugar de pollo asado, *collops*[535] y una botella de ponche, organizaba almuerzos y cenas de etiqueta. Añadía una botella del mejor burdeos y, lo mejor de todo, contribuía al entretenimiento con conversaciones instructivas y placenteras, para lo cual reunía a los personajes más sagaces y simpáticos entre los círculos laicos y clericales»[536].

De vuelta en Escocia, Hume pensó que la casa en James's Court todavía era «muy amena, e incluso elegante», aunque demasiado pequeña para exhibir sus «dotes culinarias», ciencia a la que pretendía dedicar los años que le restaban de vida[537]. Como unos pocos años antes había empezado a alzarse la New Town de Edimburgo, en otoño de 1770 compró un solar en la esquina suroeste de la plaza St. Andrew, y comenzó a supervisar la construcción de una nueva casa[538]. La New Town, una especie de ensanche del siglo XVIII, proporcionó una zona residencial limpia y espaciosa para que los ciudadanos pudieran huir de la mugre y la congestión de la Old Town. Esto es lo que le dijo a un coronel trotamundos: «No os planteéis instalaros en Londres hasta que hayáis visto nuestra New Town. Es mejor que todo lo que hayáis podido ver en cualquier lugar del mundo»[539].

Hay dos anécdotas magníficas en relación con el traslado de Hume a la New Town. Mientras la casa estaba en construcción, todavía no se había inaugurado el North Bridge, puente que conectaba la New Town con la Old Town. Así pues, Hume tenía que atravesar la ciénaga que por aquel entonces separaba ambos distritos. Cuenta la historia que, un día, resbaló mientras cruzaba por el estrecho paso y cayó al lodazal, sin poder salir por su propio pie. Al final, consiguió llamar la atención de un grupo de pescaderas, pero las mujeres le reconocieron como «el malvado e incrédulo David Hume», y se negaron a ayudarle hasta que recitara devotamente el padre-

nuestro. Lo hizo en menos que canta un gallo y ellas, fieles a su palabra, procedieron a rescatar al filósofo. Según la fuente de esta historia, Hume mismo «la relataba con gran júbilo, afirmando que las pescaderas de Edimburgo eran las teólogas más espabiladas que jamás había conocido»[540]. La segunda anécdota también guarda relación con la reputación impía de Hume. En mayo de 1771, se mudó a la nueva casa, y esta se erigía en un lugar tan alejado de los arrabales de la ciudad que la calle todavía no tenía nombre. Según la leyenda, un día Nancy Ord, una joven muy cercana a Hume —es posible que él incluso se hubiera propuesto pedirle matrimonio—, escribió maliciosamente con tiza «St. David Street» en la pared. Peggy Irvine, el ama de llaves de Hume, se ofendió, pero el filósofo la tranquilizó diciéndole: «Muchos hombres mejores han sido declarados santos antes que yo»[541]. La calle conserva aún hoy esta denominación.

Nada más mudarse a su nueva casa, en otoño, Hume cobijó a Benjamin Franklin durante casi un mes. Franklin explicó a William Strahan en una carta que, cuando llegó a Edimburgo, «me alojé de forma ruin en una posada. Pero David Hume, excelente alma cristiana, ha dado la bienvenida a un desconocido de conformidad con los preceptos del evangelio, y ahora estoy hospedado en su casa de la New Town la mar de feliz»[542]. Los dos pasaron varias semanas encadenando comida tras comida con los otros intelectuales de Edimburgo, si bien no tenemos constancia de que Smith fuera desde Kirkcaldy para unirse a ellos. Unos meses después de que Franklin se fuera, Hume escribió a Smith: «Vuestros compañeros filósofos [de Edimburgo] os mandan los más sinceros recuerdos», y reflexionó sobre las facciones de la época y de los efectos sobre su propia reputación: «Cuando me propuse emprender la carrera literaria, esperaba que todos los cristianos, *whigs* y *tories* fueran mis enemigos. Pero es duro que todos los ingleses, irlandeses y galeses también lo sean. Tampoco creo que pueda ser santo de la devoción de los escoceses, pues nadie es profeta en su tierra. […] Supongo que debo recurrir a Norteamérica para conseguir justicia»[543].

Sin embargo, la fama tendría que radicar en las obras que ya había completado, puesto que estaba decidido a no escribir más. Llevaba mucho tiempo recibiendo presiones de los editores para alargar su *Historia de Inglaterra* más allá de 1689, pero, aunque algunas veces coqueteó con la idea, nunca se la tomó muy en serio. Poco después de marcharse de Francia, cuando todavía estaba con Rousseau, se había tomado la molestia de consultar a Smith sobre ello. Hume estaba seguro de que podría consultar todos los documentos que requiriera, y Andrew Millar le dio carta blanca para pedir «cualquier cifra». Sin embargo, el proyecto no le parecía muy tentador: «¿*Cui bono*? ¿Por qué debería renunciar a holgazanear, pasear y socializar exponiéndome otra vez al oprobio de un público estúpido y faccioso? Todavía no me he cansado de no hacer nada. […] Además, pronto seré demasiado mayor para afrontar una tarea de tal magnitud»[544]. No tenemos la respuesta de Smith, pero sabemos lo que pensaba. Ese mismo año, Millar trató de persuadir a Hume para que prolongara *Historia de Inglaterra* aduciendo: «[Smith] cree […] que la historia de este país desde la Revolución Gloriosa no se halla en ningún libro publicado hasta la fecha». No obstante, dijo que podría narrarse fácilmente con la ayuda de los manuscritos que había en Londres, y estaba seguro de que Hume podría consultarlos: «Así pues, una vez hayáis consultado los manuscritos de los que disponéis allí [en Edimburgo], deberíais fijar la sede de la investigación aquí [en Londres]. […] Creo que es mi deber informaros de la opinión de vuestros amigos más juiciosos, y creo que él […] se encuentra entre ellos»[545]. Así y todo, al final Hume dio a William Strahan cuatro razones de peso por las que había resuelto desoír las súplicas: «Porque soy demasiado viejo, demasiado gordo, demasiado perezoso y demasiado rico»[546].

Pero Hume no era de los que aguantaban mucho tiempo inactivos en términos intelectuales. Aparte de estar pendiente de las últimas obras de filosofía e historia, continuó retocando sus propios escritos. En los últimos

años, abundan las cartas a Strahan con instrucciones en este sentido. Aunque Hume decía que solo hacía estas correcciones para distraerse, está claro que también le preocupaba la reputación futura: «Sé que es un antojo vano, pero, al fin y al cabo, me gusta pensar que la posteridad me juzgará con más equidad que la época actual, cuyo dictamen no me ha dado la oportunidad de pecar de vanidad»[547]. Vio que sus obras filosóficas se vendían mejor de lo que él esperaba, y las históricas peor, e hizo esta reflexión en relación con su época: «Esto solo demuestra que, en Inglaterra, los prejuicios partidistas prevalecen con respecto a los religiosos»[548].

En vez de escribir un nuevo libro, Hume intentó animar a Smith con el suyo, *La riqueza de las naciones*. Espoleaba con delicadeza a su amigo, le hacía llegar noticias importantes y, de cuando en cuando, le conseguía los libros que necesitaba. En junio de 1772, le escribió para darle unos datos sobre la reciente crisis económica provocada por la quiebra del Ayr Bank —la primera de las tres cartas que trataron el tema— y para preguntarle: «¿Estos sucesos afectan de alguna forma vuestra teoría? ¿U os obligarán a revisar algún capítulo?». Hume también aprovecha para dar su opinión acerca de la ruina del banco y de su política liberal de crédito: «En términos generales, creo que controlar el crédito desorbitado e inconsistente será ventajoso a largo plazo, porque hará que la gente se ciña a empresas más seguras y menos arriesgadas. Además, inculcará en mercaderes y productores la ley de la austeridad. ¿Vos qué opináis? Ya tenéis algo en lo que pensar»[549]. Al final, Smith sí hizo un hueco en el libro a los pormenores, las causas y la moraleja de esta crisis. Como Hume, su conclusión era que la quiebra de Ayr Bank podía ser beneficiosa a largo plazo, dado que, si hubiera triunfado, «solo habría servido para transformar gran parte de las iniciativas prudentes y provechosas en iniciativas imprudentes y poco rentables»[550].

Como debatir solo por correo no le parecía suficiente, en noviembre Hume intentó convencer a Smith otra vez para que se mudara a Edimburgo. Esta vez el acicate no era la promesa de un cargo en la universidad, sino un piso libre en la New Town cerca de St. David Street, donde él vivía. Tenía «cinco habitaciones acogedoras, tres de las cuales de tamaño considerable»,

vistas a los montes circundantes y al fiordo. Además, creía que se podía ver «hasta Kirkcaldy en el este». Hume le pregunta si quiere que se la reserve: «¿Tenéis suficiente arrojo para tomar una decisión en vuestro propio beneficio?»[551]. Al parecer, Smith volvió a dar una excusa en una carta hoy perdida —quizá bajo el pretexto de que mudarse a la ciudad interrumpiría su trabajo en *La riqueza de las naciones*, o quizá porque pronto iba a viajar a Londres para publicar la obra—, dado que Hume escribió la siguiente carta alrededor de una semana después, y empieza con una reprensión: «Si pudiera confiar en vuestra determinación, estaría de acuerdo con vuestra reflexión. Venid aquí unas semanas por Navidad, relajaros un poco y volved a Kirkcaldy a acabar la obra antes del otoño. Entonces podréis ir a Londres a imprimirla. Cuando volváis, os instaláis en esta ciudad, que sé que a vuestro talante estudioso e independiente le sienta aún mejor que Londres. Cumplid a rajatabla este plan, y os perdonaré»[552]. Por desgracia, el perfeccionismo habitual de Smith con su trabajo volvió a frustrar los planes de Hume. Cuando al fin Smith acabó la obra y la hubo impreso en Londres, Hume ya había contraído la enfermedad que terminaría con su vida, y Smith no se asentó en Edimburgo de forma definitiva hasta que su amigo llevaba más de un año difunto.

Hume se comenzó a agobiar un poco con el progreso —o el escaso progreso— de Smith con *La riqueza de las naciones*, y lo ejemplificó en abril de 1773, cuando le escribió para preguntar: «¿Habéis estado ocupado? ¿Eliminando cosas o añadiéndolas?»[553]. Lo cierto es que, en menos de una semana, Smith se puso en camino hacia Londres para completar y publicar el libro. En el momento de partir, Smith estaba tan preocupado por su salud que paró en Edimburgo para hacer ciertos preparativos con ocasión de su muerte, nombrando a Hume albacea literario. Smith advierte a Hume de que, aparte del manuscrito de *La riqueza de las naciones* que lleva consigo a Londres,

«no hay ninguno que merezca ser publicado, excepto un fragmento de una gran obra que refiere todas las teorías astronómicas que han ido sucediéndose hasta la época de Descartes». Se trata, por supuesto, de una referencia a la primera parte de *The Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquiries* (véase el capítulo 2). Smith añade esto: «Dejo en vuestras manos decidir si merece publicarse ese fragmento como una obra para el público juvenil». Le pide que el resto de manuscritos —«dieciocho tomos» y algunos documentos sueltos más— «sean destruidos sin miramientos». En caso de que su salud empeorara hasta el punto de no poder publicar él mismo *La riqueza de las naciones*, el manuscrito se enviaría a Hume para que se encargara de la impresión[554]. Hechos estos preparativos, y tras apaciguar la inquietud respecto a su reputación literaria, Smith se puso en marcha hacia Londres, donde residió los siguientes tres años.

En la capital, Smith retomó el estilo de vida de París, bastante más activo socialmente. Se le escogió miembro del Literary Club, también conocido como Samuel Johnson's Club, aunque continuó discrepando con Johnson y su protegido. Johnson pensaba que Smith era «el tipo más soso que había conocido jamás», y para James Boswell: «[Fue] extraño […] ver a mi viejo profesor en Londres convertido en un infiel profeso con un peluquín en la cabeza»[555]. Smith, por su parte, veía pasmosos algunos de los amaneramientos de Johnson: «He presenciado cómo el sujeto se sobresaltaba, se ponía de rodillas detrás de una silla y repetía el padrenuestro antes de volver como si nada a su sitio. En el decurso de una velada, le he visto actuar así, como un fanático, hasta en cinco o seis ocasiones. No es hipocresía, sino demencia»[556]. Smith tuvo mucha mejor relación con su fiel admirador Edmund Burke y con otro miembro del mismo club literario, Edward Gibbon —a quien Boswell tachó despectivamente como el «colega infiel» de Smith —[557]. También reanudó el contacto con Benjamin Franklin, que estuvo en Londres hasta marzo de 1775, e incluso es posible que discutieran de diversos capítulos de *La riqueza de las naciones*[558].

Lamentablemente, parece que Hume y Smith perdieron un poco el contacto durante esta etapa. Entre el traslado de Smith a Londres en abril de

1773 e invierno de 1776 solo tenemos una carta de Hume y otra de Smith, y ambas mencionan la poca correspondencia entre ellos. El mensaje de Hume de febrero de 1774 empieza así: «Me duele que nunca me contéis vuestras intenciones y decisiones, si es que hay algo que contar»[559]. Smith se disculpa o, mejor dicho, no se disculpa en esta nota de mayo de 1775: «Si no hubiera vencido hace tiempo todo el pudor en este sentido, me sentiría avergonzado de escribiros. Por lo tanto, suponiendo que os disgustan tanto las disculpas como a mí, así ofrecerlas como recibirlas, no voy a presentaros ninguna por no haberos escrito en tanto tiempo. Sobra decir que, si he guardado silencio tanto tiempo, no ha sido porque no me acordara de vos con la más alta estima y gratitud»[560]. No obstante, los dos siguieron manteniendo el interés en la actividad del otro, preocupándose por el bienestar mutuo, y estuvieron al día con respecto a estos asuntos a través de sus amigos en común en ambas ciudades[561].

Ahora que quien vivía en Londres era Smith, Hume esperaba que le enviara noticias de la ciudad, tal y como él había hecho cuando había sido subsecretario de Estado en el Norhtern Department. Smith tenía una posición ideal para hacerlo, dado que se codeaba con muchos literatos y políticos de alto rango, aunque está claro que no era de su agrado. En la carta de febrero de 1774, Hume le apremia para que le informe sobre el interrogatorio de Benjamin Franklin ante el Consejo Privado de enero de ese año. Se acusaba a Franklin de haber enviado furtivamente a Boston unas cartas de Thomas Hutchinson, gobernador real de Massachusetts. En ellas, Hutchinson defendía el uso de la fuerza contra los habitantes de la colonia. Le pregunta: «Decidme, ¿qué hay de cierto en las extrañas informaciones que estamos escuchando sobre los actos de Franklin? Me cuesta creer que sea culpable de los hechos graves que se le imputan. Aun así, siempre supe que era un hombre muy partidista, y el partidismo, al lado del fanatismo, es la pasión más corrosiva para la moralidad»[562]. (De forma consciente o inconsciente, Smith repitió esta afirmación en la sexta edición de *La teoría de los sentimientos morales*, en la que dijo que, «de todo aquello que corrompe los sentimientos morales […] el partidismo y el fanatismo siempre han sido, de

largo, lo peor»[563].)

Hume debió de asumir que estas preguntas quedarían sin respuesta, pero aún no había abandonado toda esperanza de que Smith regresara a Edimburgo a vivir con él. Adam Ferguson ocupaba entonces la Cátedra de Filosofía Moral en la Universidad de Edimburgo, pero tenía previsto estar fuera de la universidad viajando durante un tiempo en calidad de tutor. Pese a que quería recuperar el cargo cuando volviera de sus viajes, el consistorio se opuso a la idea, y Hume dijo que «el principal problema desaparecería» si él (Smith) estuviera dispuesto a «dar las clases [de Ferguson], fuera como sustituto o como sucesor, comprometiéndose a dimitir cuando volviera»[564]. Para Hume habría sido un paso en la buena dirección tener a Smith cerca dando clases, aunque solo fuera por un tiempo. No obstante, sus esfuerzos cayeron otra vez en saco roto.

En mayo de 1775, Smith se decidió finalmente a escribir a Hume como favor a un amigo. Lo hizo para recomendarle a un tal Charles Bonnet, biólogo que describe como «uno de los hombres más geniales y probos de Ginebra y del mundo, aunque también uno de los más devotos». También le refiere que sus amigos de Londres «han encontrado un pasatiempo fantástico en la respuesta de Priestly a Beattie», alusión a la crítica que Joseph Priestly acababa de publicar de James Beattie (*An examination of Reid's Inquiry, Beattie's Essay, and Oswald's Appeal to Common Sense*)[565] y de la escuela del sentido común, que incluía a algunos de los detractores más ardorosos de Hume. Smith y sus amigos de Londres esperaron como agua de mayo que Beattie publicara una contestación que mantuviera viva la controversia, pero se le aconsejó que no lo hiciera.

La carta de Smith también anunció con aparente indiferencia algo que, a buen seguro, complació mucho a Hume: «Mandaré mi libro a la imprenta a finales de este mes o principios del siguiente»[566]. En febrero del año siguiente, Hume todavía no había recibido ninguna noticia acerca de la publicación de la obra, así que escribió a Smith un poco alarmado: «Soy tan descuidado como vos en lo que atañe a la correspondencia, pero la ansiedad me obliga a escribiros. Sin lugar a dudas, vuestro libro llevará tiempo impreso,

pero no ha recibido mucho cartel hasta ahora. ¿Cuál es la razón?». Por medio del duque de Buccleuch, Hume sabía que Smith estaba «del todo absorto en el incidente con Norteamérica» —referencia evidente a la pugna reciente de Gran Bretaña con las colonias—, pero le advierte de esto: «Si esperáis a que el destino de las colonias americanas se esclarezca, podéis esperar *ad calendas graecas*». Hume da su propia opinión, diciendo que «el asunto no es tan importante como se suele creer», pero se compromete alegremente a esto: «Si estoy equivocado, me retractaré probablemente del error cuando os vea u os lea»[567]. Como veremos más adelante, el conflicto sí tuvo un papel clave en *La riqueza de las naciones*.

Como cabía imaginar, la otra pregunta de Hume guardaba relación con los planes de Smith para después de la publicación: «Según se dice, tenéis previsto instalaros con nosotros en primavera, pero ya no se habla de ello. ¿Por qué? Siempre tenéis una habitación libre en mi casa y a mí para haceros compañía. Espero que vengáis». Esta vez, los ruegos de Hume revelaban una cierta emergencia: «He estado, estoy y seguramente estaré en un estado de salud algo apático. El otro día me pesé, y he perdido cinco *stones* [poco más de treinta kilos]. Si os demoráis mucho más, habré desaparecido por completo»[568]. Sin embargo, Hume no tenía de qué preocuparse: en dos meses volvió a escribir a Smith para felicitarle por la publicación de su segunda obra maestra y, al cabo de un mes, se encontraron por fin en persona.

CAPÍTULO 9

UN ESTUDIO DE LA RIQUEZA DE LAS NACIONES (1776)

1776 fue el último año de amistad entre Hume y Smith, y estuvo repleto de efemérides. Smith publicó la obra por la que hoy es reconocido, chocó con Hume en lo concerniente a la suerte de *Diálogos sobre la religión natural*, Hume enfermó muy deprisa y acabó muriendo —lo cual despertó mucha curiosidad— y Smith narró el final de su amigo en un escrito polémico que provocó la cólera ardiente de los devotos. Cada uno de estos sucesos merece un capítulo aparte.

Independientemente de lo que Smith pudiera pensar de las virtudes de sus dos libros, el segundo es el que tuvo mayor impacto. Podríamos enumerar hasta la saciedad elogios hiperbólicos de la importancia e influencia de *La riqueza de las naciones*, pero bastarán unos pocos ejemplos representativos. Justo después de la muerte de Smith, su biógrafo Dugald Stewart la llamó «sin duda […] la obra más exhaustiva y cabal que se haya publicado jamás sobre los principios generales de cualquier rama legislable»[569]. Henry Thomas Buckle, un historiador del siglo XIX, afirmó que, «a la vista de los efectos que ha acabado teniendo, probablemente sea el libro más importante que se haya escrito jamás»[570]. Algunos expertos de relieve actuales lo han designado como «el monumento más grande y duradero en honor a la cultura intelectual de la Ilustración escocesa», «la contribución a las ciencias hu-

manas más influyente de toda la Ilustración», «el mejor libro sobre economía jamás escrito» y «uno de los libros más destacables de la historia del pensamiento»[571]. Un escritor de gran éxito incluso asegura que «puede que *La riqueza de las naciones* de Smith sea el único libro entre *Principios matemáticos de la filosofía natural* de Newton y *El origen de las especies* de Darwin que de verdad haya mejorado de forma sustancial e inmediata la calidad de vida y de pensamiento de las personas»[572].

Aunque el influjo y la fama no pueden ponerse en entredicho, uno de los efectos colaterales de estos encomios tan extraordinarios es que restan importancia a la contribución de los predecesores de Smith en el campo de la economía política: entre los cuales se halla, por supuesto, Hume[573].

A diferencia del primer libro, en el segundo resulta más complicado saber cuánto se inspiró Smith en Hume[574]. Pese a que en *La teoría de los sentimientos morales* su nombre no se menciona, la influencia de Hume es muy evidente. De hecho, no cabe duda de que Hume era el interlocutor principal —aunque no el único, obviamente— en el que se apoyaba para erguir y exponer su teoría moral. Hay muchas razones para pensar que Hume también desempeñó un papel esencial para iluminar las tesis de Smith sobre economía política. En *La riqueza de las naciones*, Smith cita cinco veces a Hume por su nombre, y en otra ocasión transcribe cuatro párrafos enteros de *Historia de Inglaterra*, designando a su autor, «de lejos, el filósofo e historiador más notable de nuestra época»[575]. Una de las cinco citas explícitas a su amigo, que se tratará en el siguiente apartado, figura en el que es seguramente el párrafo clave del libro. En otro, Smith dice que durante largo tiempo había existido la creencia de que los tipos de interés dependían sobre todo de la cantidad de oro y plata en circulación. Aun así, sostiene que: «Hume ha revocado de forma palmaria esta premisa, a primera vista tan plausible. Parece que no hace falta añadir nada más»[576]. (No obstante, fiel al

estilo prolijo del libro, se extiende en esta cuestión durante varias páginas más.)

Dugald Stewart también reconoce que las opiniones de Smith sobre economía política recibieron bastante influencia de otros pensadores, incluyendo su maestro, Francis Hutcheson, y su amigo de la infancia, James Oswald de Dunnikier. Con todo, estima que «*Discursos políticos* de Hume le fue de más ayuda que ningún otro libro publicado antes de sus clases»; es decir, las clases que dio Smith sobre economía política en Glasgow y que le sirvieron de base para escribir *La riqueza de las naciones*[577]. Un académico actual coincide en que los discursos sobre política de Hume «ejercieron una influencia primordial en Smith» y que «sin ellos *La riqueza de las naciones* habría sido inconcebible»[578]. Pero *Discursos políticos* no fue el único libro que influenció el pensamiento de Smith en estas cuestiones. *Historia de Inglaterra* también trata extensamente el comercio y la política comercial —Ernest Campbell Mossner la define como «la primera crónica popular que describe y defiende la sociedad capitalista»— y, en realidad, varias de las citas que hace Smith de Hume son de esta obra, no de los ensayos[579].

Con todo, en *La riqueza de las naciones* hay menos pasajes en los que Smith desarrolle o refute las premisas de su amigo que en *La teoría de los sentimientos morales*. Es más, en sus escritos, Hume apenas abordó algunos de los temas centrales del libro, en especial la premisa sobre la importancia de dividir el trabajo para aumentar la productividad[580]. Esto llevó al célebre economista Jacob Viner a sugerir incluso que «en *La riqueza de las naciones* hay pocos indicios de que Smith se inspirara en Hume»[581]. Esto parece exagerado. *La riqueza de las naciones* es un libro extenso y pormenorizado, así que es imposible nombrar a un solo interlocutor o una sola fuente de influencia clave. Aun así, podemos afirmar que el peso de Hume fue significativo, aunque proviniera más de su actitud general con relación al comercio y la economía política que de fragmentos específicos en sus escritos. Pero si dejamos de lado el tema siempre candente de la influencia ideológica, no se puede negar que algunos argumentos fundamentales del libro también aparecen en las obras que Hume publicó décadas antes.

Si nos preguntaran por el pasaje más simbólico de *La riqueza de las naciones*, uno de los aspirantes principales sería el alegato en el clímax del Libro 3: «De forma gradual, el comercio y la industria instauraron el orden y el buen gobierno, además de la libertad y la seguridad individual, entre una población rural que hasta entonces había vivido en un estado de guerra permanente con los territorios contiguos y de dependencia servil con sus superiores. De todos sus efectos, este es el que menos se ha destacado, pero es con diferencia el más relevante»[582]. La importancia de este pasaje es bastante obvia, pues se trata de la declaración más explícita y categórica de Smith en toda su obra respecto a lo mejor que nos aporta el comercio. Repetimos, para él, el efecto más importante del comercio es, con mucha diferencia, que promueve la libertad y la seguridad personal. Y, en esta cuestión esencial, Smith sí reconoce ostensiblemente su deuda con Hume. Justo después de señalar que el desarrollo de la libertad y la seguridad ha sido el efecto del comercio «que menos se ha destacado», Smith añade: «Hume es el único escritor que, que yo sepa, se ha percatado de ello»[583].

Antes de analizar esta afirmación, conviene dar un paso atrás y estudiar el contexto en el que Smith la profiere. La mayor parte del Libro 3 se centra en una relación histórica de cómo y por qué el feudalismo que había regido Europa durante tantos siglos desembocó al final en un sistema liberal y comercial; es decir, cómo un mundo dominado por la jerarquía, la dependencia y el conflicto entre Estados fue sustituido por un mundo en el que reinaba el imperio de la ley y en el que la gente gozaba de cierta libertad y seguridad. De hecho, es notoria la exposición que hace Smith de cómo los señores feudales habían derrochado su inmenso poder a cambio de meros lujos fútiles. Según explica, tras la caída del Imperio romano, los grandes terratenientes de Europa se encontraron con la tenencia de extensiones enormes de tierra que controlaban casi en su totalidad, ya que la autoridad monárquica

no solía ser lo bastante firme como para plantarles cara a nivel local. Dado que estas sociedades carecían por lo general de lujos y bienes manufacturados, los señores feudales no podían invertir su riqueza en muchas cosas, aparte de mantener a miles de siervos. Estos, a su vez, pasaron a depender en grado extremo de los señores para sustentarse y tener a alguien que les acogiera y protegiera: «Cada gran terrateniente era una especie de pequeño príncipe. Sus arrendatarios eran súbditos, y él era el juez. En ciertos aspectos, era su legislador en la paz y su jefe en la guerra. Guerreaba a discreción, a menudo contra los territorios contiguos y, a veces, contra su soberano»[584]. Smith hace mucho hincapié en que los siervos apenas tenían libertades individuales: no tenían derecho a la propiedad privada de terrenos que su señor no hubiera usurpado, se les compraba y vendía junto con las tierras (sin poder desplazarse libremente), no solían tener derecho a escoger su oficio y a menudo necesitaban el consentimiento de su señor para casarse. En definitiva, eran poco más que esclavos[585].

Según Smith, durante siglos los reyes intentaron por todos los medios restringir el poder de los señores feudales, «pero lo que nunca podría haber conseguido la violencia de las instituciones feudales, lo logró paulatinamente la acción silenciosa e imperceptible del comercio y la producción manufacturada». Con la expansión del comercio llegaron los lujos, y los señores feudales al fin tuvieron algo en lo que emplear la riqueza que no fuera mantener a sus siervos. Gracias a estos bienes, ya podían gastar el dinero en cosas para ellos, y empezaron a hacerlo de inmediato, impulsados por la codicia y la vanidad. De esta forma, «por un par de hebillas de diamantes, o tal vez por algo igual de frívolo e inútil, intercambiaron el mantenimiento o, lo que es lo mismo, lo que costaba el mantenimiento de mil hombres durante un año. Y, con ello, perdieron todo el peso y la autoridad que estos les podrían haber conferido»[586]. En otras palabras, en cuanto los señores feudales empezaron a despilfarrar su riqueza en lujos, dejaron de poder permitirse mantener a aquellos que dependían de ellos. Según Smith, después del despido de los siervos, «los grandes propietarios ya no fueron capaces de interrumpir la acción normal de la justicia ni de perturbar la paz del país. No

vendieron su derecho de nacimiento como Esaú, que lo canjeó por unas lentejas en un momento de hambre y necesidad, sino que lo hicieron llevados por la desmesura de la codicia, a cambio de bagatelas y fruslerías que uno atribuiría más a juguetes de niños que a antojos serios de los hombres. De esta forma, degeneraron en personas tan intrascendentes como comerciantes o burgueses pudientes de cualquier ciudad».

Para Smith, tal y como pasó en Gran Bretaña con los Tudor, el derrumbe del sistema feudal resultó en un incremento descomunal del poder de los reyes, que fueron capaces de instaurar lo que él llama un «gobierno estable», es decir, un gobierno con fuerza suficiente para mantener el orden e impartir justicia en el país[587]. Esto trajo consigo un aumento sustancial de las libertades individuales del pueblo llano. Smith argumenta que, en las sociedades comerciales que se rigen por la ley, aun cuando los ricos poseen un gran poder adquisitivo, su riqueza no les convierte por decreto en amos de nadie, pues todo el mundo se relaciona entre sí según la ley del mercado y, en general, hay un sinfín de posibles compradores, vendedores y patrones[588]. Es evidente que las personas más acomodadas suelen dar sustento a muchas otras de forma indirecta, al darles trabajo o comprarles los bienes que producen, pero Smith afirma que este apoyo indirecto no es suficiente para que estas personas estén a su merced. Por ejemplo, es probable que los empleados traten de complacer a sus patrones a fin de poder conservar su puesto de trabajo, pero no que les cedan sus derechos individuales o vayan a la guerra por ellos. En resumen, la conclusión de Smith era, valga la redundancia, que el comercio había ayudado a instaurar «el orden y el buen gobierno, además de la libertad y la seguridad individual, entre una población […] que hasta entonces había vivido en un estado de guerra permanente con los territorios contiguos y de dependencia servil con sus superiores».

Pese al dramatismo y la fuerza del relato, es asombroso y un poco gracioso que se haya convertido en uno de los fragmentos más famosos del libro insignia de Smith, dado que la esencia deriva de Hume: tanto en *Discursos políticos* (muy concisamente) como en diversos tomos de *Historia de Inglaterra* (más extensamente) figuran postulados similares[589]. Hume

también consideraba que, a lo largo de la historia de Europa, los señores feudales habían sido los mayores enemigos de la libertad y la seguridad, incluso más que el clero. Además, sugería que, después de que «los antiguos barones dilapidaran sus inmensas fortunas con su proclividad por el lujo», «su poder de influencia menguó hasta parecerse al que tienen los clientes sobre los comerciantes, con el que no puede ponerse en jaque el gobierno civil»[590]. Hume define la hecatombe de los señores feudales como «una revolución secreta de gobierno»; Smith, como «una revolución de la máxima importancia para el beneficio público»[591]. Por descontado, Smith elaboró su tesis de forma mucho más detallada que Hume, y dio a sus ilaciones mucha más preponderancia dentro de su argumentación general. También adaptó la tesis a otros contextos, ofreciendo una explicación cuasi idéntica para el declive del poder temporal del clero en la Europa medieval, el declive de la antigua nobleza de Grecia y Roma y el aumento de la deuda pública en las naciones comerciales[592]. Con todo, la idea central de este argumento tan importante parece sacado de Hume de cabo a rabo, cosa que podría explicar el agradecimiento sincero antes mencionado.

Seguramente Smith no estuvo del todo acertado al afirmar que Hume era el único escritor que se había percatado de que el comercio promovía «el orden y el buen gobierno, además de la libertad y la seguridad individual». Hay otros filósofos relevantes, desde John Locke a Montesquieu, que también vincularon la expansión del comercio al aumento de la libertad y la seguridad. Por lo que hace al mecanismo específico que menciona Smith —la forma en que el lujo causó el ocaso de los señores feudales—, sí puede decirse que Hume se le adelantó, pero lo cierto es que hubo otros que defendieron principios similares antes de que se publicara *La riqueza de las naciones*: por ejemplo, sus amigos William Robertson y John Millar[593]. Por otra parte, ya en 1763 Smith había explicado lo mismo a sus alumnos en términos similares —unos años antes de los libros de Robertson y Millar—, y es posible que mucho antes ya lo hubiera hecho[594]. La declaración de Smith en cuanto a la singularidad de Hume en este aspecto puede ser una señal del origen más prematuro de esta parte del libro[595]. En cualquier caso,

este pasaje indica que el argumentario central de Smith sobre los beneficios sociales y políticos del comercio se inspiró en Hume.

El aspecto más notorio de *La riqueza de las naciones* es la defensa del librecambio, idea que Hume también había adelantado y que puede que hasta sirviera de inspiración para Smith. En el libro, su principal oponente dialéctico era el mismo que Hume había identificado en *Discursos políticos*: lo que hoy conocemos como *mercantilismo*, política económica dominante de la época —llamarle teoría sería excesivo[596]. En el siglo XVIII, la mayoría de políticos, mercaderes y economistas pensaban que el oro y la plata eran la fuente fundamental del poder de las naciones, así que estas debían buscar un superávit comercial para acumular la máxima cantidad posible de estos metales preciosos. Smith explicó que, de acuerdo con estos supuestos, «las naciones han asumido que su objetivo consiste en arruinar a los países contiguos. Todas las naciones se han acostumbrado a envidiar la prosperidad de aquellas con las que comercian, y a considerar una derrota las ganancias ajenas»[597]. El comercio era visto como una forma diferente de hacer la guerra, y el arma clave era la intervención del Gobierno en la economía: aranceles a las importaciones, primas a las exportaciones, autorización de monopolios y prohibiciones al comercio a fin de proteger o estimular la industria nacional.

Uno de los propósitos elementales de Smith en *La riqueza de las naciones* era atacar esta perspectiva y los errores y prejuicios en que se basaba. El simple hecho de que se dispusiera a investigar la fuente de la riqueza de las naciones (en plural) demuestra cuánto difería su mentalidad de la de los mercantilistas. Para Smith, el comercio no era un juego de suma cero: las ganancias de Franca no se traducen en pérdidas para Gran Bretaña, sino todo lo contrario. Ambas naciones se pueden beneficiar del comercio entre ellas. Según su opinión, la idea de que el comercio es una contienda en los

que una de las partes siempre sale perdiendo emana principalmente de «un prejuicio y una animadversión nacionalista» e infantil, aunque los intereses privados de los mercaderes la refuerzan[598]. En *Discursos políticos*, Hume había adoptado una perspectiva igual de cosmopolita, e iteró la premisa en un ensayo añadido en 1758, titulado «Sobre la envidia en el comercio». En contraposición con la «visión cerrada y mezquina» que lleva a las naciones «a observar con suspicacia el progreso foráneo, [y] a considerar rivales a todos los Estados comerciantes», Hume expone, tal y como Smith hizo más adelante, que si una nación tiene socios comerciales prósperos, sale ganando, no perdiendo. Al fin y al cabo, cuando a nuestro socio comercial le va bien, tiene recursos para comprar nuestros bienes, y podemos sacar partido de sus inventos y avances. Por eso, al final del ensayo, Hume proclama sin rodeos que no solo como persona, sino también como británico, reza —sí, reza— para que a Alemania, España, Italia e «incluso a Francia» les vayan bien las cosas[599].

Tal y como indica el título entero, *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, la obra trata sobre la naturaleza y sobre las causas de la riqueza. De hecho, Smith trató de demostrar que los mercantilistas se equivocaban en ambos frentes, tal y como Hume había alegado en los ensayos. Por lo que respecta a la naturaleza de la riqueza, los mercantilistas solían confundir el oro y la plata —indicadores de la riqueza— con la riqueza en sí misma. En cambio, para Smith es obvio que la verdadera riqueza no consiste en apilar metales preciosos, sino en contar con una plétora de bienes y servicios asequibles: «No vale la pena perder el tiempo en demostrar que la riqueza no consiste en el dinero, el oro y la plata, sino en todo lo que el dinero puede comprar»[600]. Hume también había resaltado que el dinero no es más que un medio para el intercambio: «No es uno de los ejes del comercio, sino el aceite que hace que el engranaje de dichos ejes sea más fluido y fácil. Si analizamos cualquier reino, salta a la vista que tener más o menos dinero no tiene ninguna repercusión, porque el precio de las mercancías siempre es proporcional a la cantidad total de dinero. En tiempos de Enrique VII, una corona tenía el mismo valor que el que

tiene hoy una libra»[601]. Pese a que hoy esto nos parezca obvio a muchos, y aunque Hume no fue el primero en señalarlo, un historiador sobre pensamiento económico manifiesta que «nadie antes había verbalizado la idea con tanta claridad y concisión»[602].

Respecto a las causas de la riqueza, Smith opina que la clave de la prosperidad no es tener una balanza comercial positiva, como aseguraban los mercantilistas, sino dividir el trabajo. Por consiguiente, dado que la división del trabajo está restringida por los límites del mercado, el librecambio doméstico e internacional aumenta la prosperidad general. Hume había planteado un argumento más o menos parecido. Aunque no había mentado de manera específica la división del trabajo, también sostenía que la prosperidad deriva en gran medida de la productividad de los ciudadanos, y que las políticas librecambistas eran la mejor manera de conseguirla. Esta perspectiva no solo resulta evidente en *Discursos políticos* —en especial, en los ensayos «Sobre la balanza del comercio» y «Sobre la envidia en el comercio»—, sino también a lo largo de *Historia de Inglaterra*, en particular los volúmenes sobre la dinastía Tudor[603]. Asimismo, hace poco se ha descubierto un manuscrito suyo de 1758 en el que defiende el librecambio del cereal (granos) y hace un alegato en favor de los comerciantes de maíz, los «intermediarios» más maltratados del comercio de granos. Con esto se adelantó casi dos décadas a la argumentación mucho más detallada de Smith contra las leyes proteccionistas del cereal[604].

Por supuesto, ni Hume ni Smith eran fundamentalistas del libre mercado: ambos reconocían que el Gobierno era necesario al menos para defender la nación, impartir justicia y proveer ciertas obras públicas[605]. De hecho, ambos destacaron la necesidad de que el Gobierno fuera lo bastante fuerte para mantener el orden y garantizar el juego limpio; precisamente, la falta de este había sido lo que había convertido la era feudal en un espectáculo tan esperpéntico. Sin embargo, ambos subrayaron que cuando los políticos intervienen en la economía para fomentar el crecimiento nacional, sus actos suelen ser en balde, o directamente contraproducentes.

Discursos políticos fue una de las primeras grandes obras en arremeter

contra el mercantilismo e interceder a favor del librecambio, y está claro que sirvió para allanar el terreno de *La riqueza de las naciones*. Con todo, es probable que la fe de Smith en el librecambio no se inspirara directamente en Hume. En verdad, Dugald Stewart dice que Smith ansiaba dejar patente su singularidad en este aspecto, y que llevaba criticando las interferencias del Gobierno en la economía desde que había dado las conferencias en Edimburgo en invierno de 1751, cerca de un año antes de la publicación de *Discursos políticos* de Hume[606]. Tampoco se puede cuestionar que la defensa de Smith del librecambio fue mucho más minuciosa y sistemática que la de Hume. Lo cierto es que, hoy en día, sigue siendo una de las defensas más acérrimas de la historia. Aun así, es sorprendente que el argumento más importante (según el cual el comercio permitía fomentar la libertad y la seguridad) y el más aplaudido (relativo a los beneficios del librecambio) de *La riqueza de las naciones* se hallan en obras de Hume más tempranas.

No obstante, como suele ser habitual, Smith también discrepaba de su amigo en aspectos clave. John Playfair, un geólogo de la época, comentó que en *La riqueza de las naciones* Smith «corrige a David Hume en un sinfín de ocasiones, aunque no lo menciona por delicadeza y respeto a su amigo»[607]. Aunque Playfair no especifica cuál era este «sinfín de ocasiones», donde Smith se apartó ostensiblemente de Hume fue a la hora de resaltar más los posibles inconvenientes del comercio y de la sociedad comercial. Tal y como hemos visto, Hume se oponía frontalmente a muchos pensadores religiosos y republicanos cívicos manteniendo que el comercio aumenta la prosperidad, la virtud, la libertad, la cortesía, el saber y la felicidad, y que estas ventajas cruciales «no van acompañadas de desventajas destacables»[608]. Un experto en la Ilustración escocesa comenta que «en esta materia vemos la vertiente menos escéptica de Hume: no tenía ninguna de las dudas o suspicacias que tenían los otros grandes pensadores de la Ilustración escocesa

respecto a los beneficios incontestables de la civilización comercial, y creía que el progreso de la civilización es una mejora en todos los aspectos»[609].

Aun así, decir que Hume no tenía ninguna duda o suspicacia es ir un poco lejos, por cuanto sí avisó del peligro de dos características clave de las sociedades comerciales de la época: las tendencias imperialistas y el crecimiento vertiginoso de la deuda pública. Para él, estos problemas estaban íntimamente relacionados, puesto que Gran Bretaña y otras naciones europeas habían contraído buena parte de la deuda pública con tal de financiar sus andanzas coloniales. En el último párrafo de *Discursos políticos*, Hume afirma con desdén que «las conquistas de tal envergadura suelen ser la perdición de los gobiernos libres», y el ensayo «Sobre el crédito público» es probablemente el más fúnebre de todos. Hume arguye que acumular deuda pública «es ruinoso a más no poder», y que acarrea «pobreza, impotencia y sujeción a poderes extranjeros» hasta que, «o bien la nación destruye el crédito público, o bien el crédito público destruye a la nación»[610]. Smith se hizo eco de los dos argumentos de Hume, aunque los detalla mucho más. El capítulo demoledor sobre las colonias es uno de los más largos de *La riqueza de las naciones*, y el libro acaba con una advertencia sobre los costes de la conquista imperial[611]. También describe de forma igual de funesta la escalada de la deuda pública, y dice: «El aumento de la ingente deuda pública que hoy oprime a todas las naciones de Europa, y que probablemente a la larga las arruinará, ha sido bastante uniforme»[612]. De hecho, el texto de Smith a este respecto parece desarrollar las ideas de Hume con más minuciosidad[613].

Pero Smith pensaba que estos problemas solo eran la punta del iceberg. Como no se cansan de señalar los estudiosos de su figura —incluyendo a un servidor—, Smith resaltó las fallas de la sociedad comercial con más ahínco de lo que cabría esperar en la persona hoy aclamada en todo el mundo como «el fundador del capitalismo»[614]. Uno de los mayores inconvenientes ya había aparecido en *La teoría de los sentimientos morales*. Allí, Smith apunta que, en las sociedades comerciales, la gente pasa incontables apuros y dedica grandes esfuerzos a perseguir bienes materiales insustanciales que solo

proporcionan una satisfacción fugaz[615]. (Recordemos que una de las afirmaciones más contundentes en este sentido figuraba en la Parte 4, dirigida sobre todo a Hume.) Hume sostenía que mantenerse activo es fundamental para ser feliz. Por eso, la población de las sociedades comerciales, que «tiene ocupaciones constantes», no solo ve como una recompensa los frutos del trabajo, sino también «la labor en sí misma»[616]. Smith discrepa de forma palpable, al sostener que «la felicidad consiste en la tranquilidad y el placer», y en *La riqueza de las naciones* resalta incluso que las labores son «duras y molestas», pues requieren que uno «renuncie a parte de su calma, libertad y felicidad»[617]. Habla de «todo ese esmero, toda esa ansiedad y mortificación que se deben superar o invertir para alcanzarlas [la riqueza y la grandeza]. Y, lo que es más importante, todo el ocio, la calma, la seguridad despreocupada que se sacrifican para siempre en ese trueque»[618]. Es más, Smith opina que la búsqueda continua de riquezas no es un atributo menor de las sociedades comerciales, sino el motor que las impulsa: «El esfuerzo uniforme, constante e ininterrumpido de cada uno para mejorar su condición [es] el principio del que emana originalmente tanto la riqueza pública —es decir, nacional— como la privada»[619]. Así pues, Smith se aparta por completo de Hume al considerar que la riqueza de las naciones solo es posible mediante un autoengaño a gran escala sobre la naturaleza y el origen real de la felicidad[620].

En *La riqueza de las naciones*, Smith también destaca una serie de inconvenientes de las sociedades comerciales. Uno de ellos, muy relacionado con su crítica del mercantilismo, trata de la tendencia de los comerciantes a conjurarse en detrimento del interés público. Los comentarios de Smith acerca de los actos maliciosos de los comerciantes ricos y poderosos son de lo más despectivos; su actitud hacia ellos se ha descrito como «hipercrítica y próxima a una desconfianza patológica»[621]. Por ejemplo, habla de «envidia impertinente», «vil rapacidad» y «sofistería egoísta», y declara lo siguiente: «Podría decirse que, igual que las de Dracón, las [leyes] que han obligado a los legisladores a aprobar para amparar sus monopolios absurdos y déspotas están escritas en sangre»[622]. Hume también criticó el mercantilis-

mo, pero elogiaba a porfía a los comerciantes. Los describe, por poner un ejemplo, como «una de las castas más valiosas de todas», dado que ayudan a conectar regiones distantes entre sí y, con ello, permiten que «interactúen con total libertad y complejidad»[623]. De hecho, el encomio de Hume de los comerciantes fue tan vehemente que hay quien se ha planteado «por qué es Smith, y no él, quien ha pasado a la posteridad como símbolo del capitalismo de libre mercado»[624].

Otra de las preocupaciones básicas de Smith son los efectos nocivos que tiene para la mano de obra dividir el trabajo. Smith considera que la división del trabajo es el principal motor del crecimiento económico. No obstante, también sugiere que tener a una persona dedicando la mayor parte de su vida a moldear la decimoctava parte de un alfiler le impide usar el intelecto, así que corre el riesgo de convertirse en «alguien perfectamente estúpido e ignorante». La descripción de ese trabajador es tal vez el pasaje más franco y descarnado de toda su obra: «La torpeza de su mente le hace incapaz, no solo de disfrutar o ser parte de una conversación racional, sino de concebir cualquier sentimiento generoso, noble o tierno. […] La invariabilidad de la vida sedentaria […] llega a corromper su actividad corporal de tal modo que es incapaz de emplearse con vigor y perseverancia en cualquier ocupación que no sea aquella que le corresponde. Su destreza en esta tarea concreta parece, pues, adquirida a costa de la virtud intelectual, social y atlética»[625]. Aunque Hume no hace ningún hincapié en la división del trabajo, sostiene que las sociedades comerciales suelen tener el efecto justo contrario. A fin de cuentas, el «saber» y el «humanismo» son dos de los eslabones en la «cadena indisoluble» a los que conducen, según él, el comercio y el refinamiento. Asimismo, subraya que el lujo no mina el ímpetu atlético de las personas porque el tercer eslabón de la cadena, la «laboriosidad», las hace más fuertes física y mentalmente[626]. El panorama que pinta Smith en este aspecto no era ni de lejos de color de rosa —al menos en comparación con Hume—, pero no era tan lúgubre como parece sugerir el fragmento arriba citado. Su exposición cruda de los efectos de la división del trabajo acaba con la observación de que «este es el estado en el que, en

todas las sociedades labradas y civilizadas, caerá de forma indefectible la clase baja trabajadora, es decir, el grueso de la población, salvo que el Gobierno se esmere en evitarlo»[627]. Esta última frase es clave: Smith argumenta que el Gobierno puede contribuir a prevenir este problema por medio de una educación obligatoria sufragada por el Estado, pensada especialmente para los hijos de los pobres[628]. De esta forma, aunque la mutilación mental provocada por la división del trabajo le preocupa bastante, como demuestra el lenguaje duro que emplea, es un peligro que, según él, puede eludirse en gran medida.

Otro inconveniente grave de la sociedad comercial, y que cuesta mucho más de sortear, es la tendencia a crear desigualdades económicas insalvables[629]. En realidad, Smith dice que «siempre que haya mucho patrimonio, habrá una gran desigualdad, dado que, por cada hombre rico, debe haber como mínimo quinientos pobres. La opulencia de unos pocos presupone la indigencia de otros muchos»[630]. Hay una versión manuscrita anterior de una parte de *La riqueza de las naciones* que es todavía más corrosiva. En ella, Smith declara que, «con respecto a lo que produce la mano de obra de una gran sociedad, la distribución justa y equitativa nunca ha existido», puesto que «los que más trabajan son los que menos reciben», y «el trabajador pobre […] sostiene, por así decirlo, la estructura de toda la sociedad»[631]. Es cierto que la desigualdad causada por el comercio no acarrea una dependencia personal absoluta como la que sufrían los siervos en la época feudal. No obstante, en *La teoría de los sentimientos morales* Smith aduce que sí deforma la afinidad de las personas, dado que hace que admiren e imiten a los ricos y se olviden, e incluso desprecien, a los pobres[632]. En consecuencia, los segundos padecen, no solo la escasez material que comporta la pobreza, sino también los sentimientos de invisibilidad y vergüenza que la suelen acompañar. Además, Smith sugiere que nuestra admiración por los ricos es particularmente problemática porque, de hecho, no acostumbran a ser personas ejemplares. Al contrario, dice que los «estamentos elevados» de la sociedad están carcomidos por «el vicio y la locura», «la arrogancia y la vanidad», «la zalamería y la falsedad», «la ambición soberbia y la avidez osten-

tosa»[633]. Esto explica la frase chocante que Smith añadió en la sexta edición de *La teoría de los sentimientos morales*. Según dice, la «disposición a admirar —casi hasta adorar— a los ricos y los poderosos, y a menospreciar o ignorar a las personas pobres o de origen humilde» es «la causa principal y más extendida de la corrupción de nuestros sentimientos morales»[634]. Si bien Hume discurre a veces sobre los defectos potenciales de la desigualdad económica, en general era mucho más despreocupado que Smith en esta cuestión[635].

Con todo esto no se pretende insinuar que Smith se adhiriera a la defensa de la sociedad comercial con parcialidad o recelo, sino todo lo contrario. Coincidía con Hume en que era preferible a cualquier alternativa, y también veía completamente desapacibles las formas de vida primitivas. Sin embargo, aunque confluyeran en la idea de que los beneficios de la sociedad comercial —la libertad, la seguridad, la prosperidad, etc.— compensan de sobra los contras, era mucho más propicio a reconocer que los había, y a buscar formas para aliviarlos.

En *La riqueza de las naciones*, Smith solo se opone cara a cara a Hume en lo tocante a la relación entre Iglesia y Estado. En líneas generales, el estilo e ideario del libro son muy seglares. Para empezar, a muchos les pareció un sacrilegio que Smith alabara y fomentara con tanta llaneza el comercio. John Ruskin, crítico de la época victoriana, le llamó un «escocés mestizo e imbécil» que había propagado «a propósito la blasfemia de: […] “Odiarás al Señor, tu Dios, maldecirás sus preceptos y codiciarás los bienes de tu vecino”»[636]. Dicho esto, *La riqueza de las naciones* no contiene ninguna de las invocaciones del orden providencial que impregnan *La teoría de los sentimientos morales* (en especial en las ediciones más tempranas). Pese a ser una obra larga, Smith no menciona en ningún momento los conceptos *Dios*, *providencia* o *autor de la naturaleza*, y sus únicas alusiones a la deidad apa-

recen mientras describe los temas de estudio en el mundo clásico y en las universidades de la Edad Media[637]. En el apartado destinado a analizar la cuestión de la religión o, mejor dicho, la cuestión de la clase dirigente religiosa, los únicos autores que cita son Maquiavelo, Hume y Voltaire —autores no reputados precisamente por ser beatos[638].

Además, los comentarios que Smith hace sobre los efectos morales, sociales y políticos del cristianismo son, en general, bastante críticos. Por ejemplo, en un pasaje que evoca la mofa de Hume de las «virtudes monacales» en la *Segunda investigación*, Smith contrapone la «conducta liberal, generosa y animada de los hombres» a «la penitencia y la mortificación» y «la austeridad y humillación de los monjes»[639]. En otro punto, dice que los prejuicios religiosos se encuentran entre «los atributos más odiosos», puesto que «estimulan, más que cualquier otro, la insolencia de los opresores y la indignación de los oprimidos»[640]. En un momento dado, incluso proclama que durante la Edad Media la Iglesia católica había sido «la alianza más formidable creada jamás contra la autoridad y la seguridad del gobierno civil, y también contra la libertad, la razón y la felicidad de la humanidad, pues solo pueden florecer cuando el gobierno civil puede ampararlas»[641]. Aun así, Smith no adopta una actitud anticlerical durante todo el libro. Unas páginas más adelante proclama que «seguramente sería muy difícil encontrar en Europa a un colectivo más docto, decente, independiente y respetable que la mayor parte del clero presbiteriano de Holanda, Ginebra, Suiza y Escocia»[642].

Donde Smith topa explícitamente con Hume es en la cuestión de la clase dirigente religiosa. A pesar de su perspectiva más bien escéptica, y de sus advertencias frecuentes contra la influencia funesta de la religión en la moralidad y la política, Hume hace una defensa aguerrida del Estado confesional (para sorpresa de muchos lectores). Hume es firme en su apología de la tolerancia religiosa, y ni mucho menos sugiere que deba ser obligatorio pertenecer a un dogma. No obstante, mantiene que el Gobierno debería apoyar a una secta religiosa en particular, tanto mediante la financiación como mediante el beneplácito oficial. De hecho, dice que, «en cualquier régimen

civilizado, la unión del poder civil y eclesiástico es de lo más útil para mantener la paz y el orden», y tacha de «peligroso» separar por completo Iglesia y Estado[643]. Sin embargo, tal y como cabría esperar, la fundamentación que hace de esta opinión es poco convencional, por no decir única.

La defensa más escrupulosa de Hume del Estado confesional figura en el tercer volumen de *Historia de Inglaterra*. Antes de tratar cómo se propagó la Reforma protestante en Gran Bretaña, propone «elevar el nivel del debate y pensar un momento en los motivos por los que cada comunidad civilizada necesita de un orden eclesiástico y una clase dirigente pública que administre la religión». Por lo general, Hume era un firme valedor del libre mercado —de permitir que la gente tomara las decisiones económicas que quisiera sin la intervención impropia del Estado—, si bien consideraba que esta idea era perniciosa cuando se aplicaba a la religión. Al fin y al cabo, el mercado fomenta la competencia, y precisamente le inquietaba que esta surgiera entre las diferentes sectas religiosas. Según Hume, el problema es que la competencia entre cleros por captar seguidores incentiva la intolerancia y el fanatismo: «Cada guía espiritual, a fin de mostrarse valioso y sagrado ante sus adeptos, les inspirará el odio más violento hacia el resto de sectas, y tratará a toda costa de ofrecer bagatelas para excitar la devoción lánguida de sus prosélitos. Los dogmas que se inculquen no tendrán ninguna consideración por la verdad, la moral o la decencia. [...] Las nuevas pretensiones y habilidades —fraguadas con la pasión y credulidad popular en mente— atraerán a parroquianos a todos los concilios».

La mejor forma de evitar esta situación, según Hume, es que el Gobierno dé preponderancia a una secta concreta y pague los salarios de la clerecía con tal de «sobornar su indolencia» y hacer que le sea «innecesario seguir activa si no es para intentar que su rebaño no se extravíe en busca de nuevos pastos»[644]. En otras palabras, se puede domar a la bestia alimentándola: los dirigentes eclesiásticos pueden disuadir con discreción a los pastores de cumplir con demasiada diligencia las obligaciones. Esta política tiene la ventaja añadida de hacer que la clerecía tenga un interés personal en mantener la estabilidad social y política. Además, la convierte en depen-

diente de las autoridades civiles y, por consiguiente, subordinada a las mismas. Huelga decir que los beatos de la época no veían este argumento con especial simpatía. Lo cierto es que, como apunta una gran experta en la figura de Hume, «costaría pensar en una justificación menos pía de tener una religión oficial. [...] Al parecer, lo mejor que podemos hacer es encontrar la forma de religión menos censurable para inocularnos, por así decirlo, de sus formas más peligrosas, y procurar que tenga cuantos menos clérigos molestos como sea posible»[645].

Smith encaró la cuestión con el mismo objetivo de Hume, reducir la intolerancia religiosa y el fanatismo, pero llegó a la conclusión contraria respecto a la mejor manera de lograrlo[646]. Smith argumenta, a diferencia de Hume, que el libre mercado y la libre competencia serían provechosos en términos religiosos, tal y como lo sería en términos comerciales. Al principio, admite la verdad intrínseca en la afirmación primordial de Hume sobre los incentivos de los clérigos, es decir, que «es probable que su esfuerzo, celo y laboriosidad sea mayor» si el Gobierno no les apoya de ningún modo[647]. A continuación, cita casi todo el discurso de Hume a este respecto: cuatro párrafos enteros de *Historia de Inglaterra*[648]. Pero Smith responde sugiriendo que Hume no ha pensado a conciencia en lo que implica su postura. Subvencionando la clerecía de una religión oficial se la puede convertir en moderada, pero si hay otras religiones no oficiales —como siempre sucede en cualquier sociedad mínimamente plural o tolerante con las religiones—, la clerecía de estas confesiones no recibirá apoyo gubernamental, así que no se la estará sobornando para que sea indolente. De hecho, es posible que los clérigos disidentes tengan que doblar sus esfuerzos para atraer a feligreses por culpa de la desventaja existente con respecto a la religión oficial. De resultas, Smith aduce que estas sectas más expeditas comenzarían a convertir a personas hasta que los clérigos de la religión oficial se verían obligados a solicitar a las autoridades políticas que «persiguieran, suprimieran o expulsaran a sus adversarios, en cuanto que perturbadores de la paz»[649]. No obstante, por lógica, estos ataques intensificarían aún más el celo de los disidentes, lo cual conllevaría un ciclo interminable de persecu-

ciones y conflictos. En esencia, Smith dice que dar primacía a una secta en particular solo serviría para replicar la situación que degeneró en las nefastas guerras de religión en Europa. En vez de amansar la intolerancia y el fanatismo, las clases dirigentes religiosas solo atizan el fuego.

Smith prosigue su argumentación especulando sobre lo que pasaría, en cambio, si el Gobierno «tratara con igualdad e imparcialidad a todas las sectas diferentes, y […] permitiera que cada persona escogiera el pastor y el dogma que considerara oportunos». Según él, lo más factible sería que proliferaran «una multitud de sectas religiosas», que por fuerza procederían a competir unas con otras por conseguir seguidores o influencia, con lo que contrabalancearían el poder de cada una de ellas. Smith sostiene que, «si la sociedad se dividiera en doscientas o trescientas —o incluso mil— pequeñas sectas, y ninguna de ellas fuera lo bastante grande para perturbar la paz, el celo ambicioso y activo de los maestros religiosos […] sería totalmente inocuo»[650]. Por lo tanto, en vez de intentar domar a la bestia alimentándola, Smith aboga por la estrategia *divide et impera*. También sugiere que cualquier atributo «inoportuno, severo o antisocial» de estas pequeñas sectas religiosas podría subsanarse por medio de las artes y las ciencias. Asegura que «la ciencia es el mejor antídoto para el veneno del fervor y la superstición», y propone que el Gobierno fomente su estudio, quizá exigiendo a cada ciudadano aprobar algún tipo de examen antes de ser admitido en «cualquier profesión liberal». Asimismo, recomienda que el Gobierno dé «total libertad» a aquellos que se dediquen a «entretener y distraer a la gente con la pintura, la poesía, la música o la danza, o con cualquier representación y manifestación artística», puesto que estas ramas contribuyen a aumentar «la alegría y el buen humor» y a disipar «la nostalgia y la tristeza, que suelen nutrir la superstición y el fervor popular»[651].

Hoy día, que Smith defendiera una separación completa entre Iglesia y Estado puede parecernos corriente, o incluso predecible, pero en la época fue un avance significativo. En 1776 ningún Gobierno del mundo obedecía este principio, excepto algunas colonias norteamericanas. Es más, en Gran Bretaña la idea de la aconfesionalidad total se relacionaba más con la fac-

ción de los independientes en las guerras civiles del siglo XVII, un colectivo que Smith describió como «una secta [...] de entusiastas fervientes»[652]. Así pues, en lo concerniente a la clase dirigente religiosa, Smith era el radical irreductible y Hume el cauteloso.

En otro de los temas principales de *La riqueza de las naciones*, el conflicto entre Gran Bretaña y las colonias americanas, tanto Hume como Smith adoptaron una postura muy radical. Evidentemente, durante la década de 1770 este conflicto fue una de las cuestiones más acuciantes de la política británica. La política colonial llevaba tiempo subordinada a exigencias mercantilistas: la metrópoli procuraba mantener siempre una balanza comercial positiva con respecto a las colonias mediante un complejo entramado de regulaciones y aranceles. Cuando los costes de los británicos empezaron a multiplicarse —sobre todo por lo que en Estados Unidos se conoció como la guerra franco-india (1756-1763)—, el Parlamento intentó imputar algunos costes a las colonias. Muchos colonos se tomaron como un agravio los nuevos impuestos, y las tensiones entre ambas partes aumentaron hasta que en 1775 estalló la guerra. La mayoría de los intelectuales escoceses que eran amigos de Hume y Smith apoyaban fervientemente la gestión de lord North, y propugnaban medidas contundentes para que las colonias siguieran bajo control británico[653]. Hume y Smith fueron casi los únicos que divergieron de la tónica habitual, denunciando la guerra y las políticas que la habían provocado.

Pese a que Hume jamás publicó nada sobre la cuestión, sus cartas denotan que fue uno de los primeros y más fervorosos defensores de la independencia americana en toda Gran Bretaña. En marzo de 1771 —mucho antes de que en Estados Unidos nadie se planteara seriamente cortar los lazos con la metrópoli—, ya había llegado a la conclusión siguiente: «Nuestra unión con las colonias de Norteamérica, [...] viendo cómo van las cosas, no puede

durar mucho»[654]. Nada más declararse la guerra, aconsejó inmediatamente «retirar la flota y el ejército de Norteamérica, y dejar a las colonias vivir en completa libertad». Según él, Gran Bretaña y las colonias debían «aparcar la ira, darse un apretón de manos y partir peras amistosamente»[655]. (El receptor de la carta, William Strahan, tenía sus recelos, y le contestó esto: «Soy un ardiente partidario de seguir métodos coercitivos con esos tercos locos. […] De verdad, me sorprende mucho que no seáis de mi mismo parecer»[656].) En un momento dado, Hume incluso declara lo siguiente: «Comparto los principios americanos. Me gustaría dejarlos en paz para que se autogobernaran (bien o mal) como juzguen oportuno»[657]. No obstante, es un poco engañoso que Hume dijera tener principios americanos. No defendía la independencia tanto por los principios abstractos que los revolucionarios americanos solían aducir —como las verdades evidentes en sí mismas y los derechos inalienables que pronto iban a conformar la Declaración de Independencia—, sino por puro pragmatismo. Mientras que buena parte de los británicos tenía la certeza de que las colonias eran una fuente fundamental de riqueza y poder, Hume creía que eran una lacra económica, política y militar, y que ambas partes se beneficiarían del fin de la relación comercial y de la creación de un sistema de librecambio. De hecho, en una carta descubierta hace poco y que data de agosto de 1775, refunfuña: «Nos iría la mar de bien sin tener ninguna relación con estos colonos facciosos»[658].

La riqueza de las naciones apareció en marzo de 1776, cerca de un año después del inicio de la guerra, y Smith destinó varios pasajes a lo que llamó «las disensiones actuales». Como era de esperar, Smith también se opuso a la política colonial británica y a las premisas mercantilistas en las que se basaba. A diferencia de lo que pensaban casi todos sus coetáneos, salvo Hume, afirmó: «Con el modelo actual, […] el dominio que Gran Bretaña ejerce sobre las colonias solo le redunda en pérdidas. Un sistema de librecambio sería mucho más provechoso para todos»[659]. Smith apunta en dos direcciones distintas en relación con cómo debería ser dicho sistema. En el extenso capítulo sobre las colonias del Libro 4, tacha de sueño imposible el resultado por el que aboga Hume, la concesión voluntaria de la independen-

cia: «Proponer que Gran Bretaña renuncie voluntariamente a toda autoridad sobre las colonias […] sería proponer una medida que jamás ha adoptado, ni jamás adoptará, ninguna nación del mundo. […] Ni siquiera el optimista más visionario podría proponer esta medida con esperanzas sinceras de que se adoptara algún día»[660]. Como alternativa —también bastante adelantada a su tiempo, hay que decirlo—, Smith propone la unión constitucional entre Gran Bretaña y las colonias, siguiendo el modelo de la unión de 1707 entre Inglaterra y Escocia. La unión se contraponía a los deseos de casi todos los políticos británicos de la época. Habría conllevado plena representación de los norteamericanos en el Parlamento de Gran Bretaña y habría otorgado a los colonos los mismos derechos (y deberes) que el resto de ciudadanos británicos. Smith llega a concebir el traslado de la sede del imperio de Londres al otro lado del Atlántico «en poco más de un siglo», ya que las colonias sobrepasaban la metrópoli en número de habitantes y potencial económico[661].

Con todo, en el último párrafo del libro parece que Smith se desdice, y acaba intercediendo en favor de conceder la independencia a las colonias por voluntad propia. Esto es lo que escribe: «Los dirigentes de Gran Bretaña llevan más de un siglo embaucando a la gente con la idea de que poseen un gran imperio al otro lado del Atlántico». Sin embargo, puesto que el coste de mantener las colonias era mucho mayor que los beneficios, sostiene lo siguiente: «Este imperio […] solo ha sido una quimera. Hasta ahora no ha sido un imperio, sino un proyecto de imperio; más que una mina de oro, ha sido un proyecto de mina». Smith mantiene que: «Si el proyecto no puede llevarse a cabo, deberíamos renunciar al mismo», y termina el libro aconsejando a Gran Bretaña «suscribir las perspectivas y los planes de futuro a la mediocridad de sus circunstancias»[662].

En lo concerniente al conflicto americano, resulta sorprendente que Hume y Smith se formaran opiniones similares tan alejadas de la corriente política y literaria de Gran Bretaña y que, además, lo hicieran sin tener ningún tipo de contacto entre ellos. Conviene recordar que, entre la marcha de Smith a Londres en abril de 1773 y la publicación del libro, se escribieron

bastante poco[663]. Por desgracia, Hume no vivió para ver su sueño ilusorio hecho realidad: la noticia de la Declaración de Independencia no llegó a Escocia hasta unos pocos días antes de morir, y todavía faltaban siete años de cruenta guerra para llegar al Tratado de París.

El 9 de marzo de 1776 se publicó al fin *La riqueza de las naciones* y, naturalmente, Smith envió un ejemplar firmado a Hume. James Thorold Rogers, un editor decimonónico del libro, afirma en su prefacio haber visto dicho ejemplar, y nos da dentera diciéndonos que contenía «una inscripción peculiar del autor en la guarda». Por desgracia, no dice nada más del contenido de la nota, y el paradero del libro es desconocido[664]. Como no podía ser de otra forma, Hume se dispuso a leer la obra de inmediato pese a su pobre estado de salud. La carta que le mandó el 1 de abril para felicitarle es la primera que le escribieron a Smith a tal fin —al menos, de las que nos han llegado. En ella, Hume no es tan divertido como en la felicitación por *La teoría de los sentimientos morales*, pero muestra el mismo afecto por su amigo y se congratula igualmente de su éxito. Empieza así: «*Euge*! *Belle*! Querido Smith: / Vuestra obra me ha complacido muchísimo, y leerla me ha abstraído de un estado de ansiedad horrible». (*Euge* significa 'bravo' en griego, y *belle*, 'muy bien' en latín.) Hume admite que «era una obra tan esperada, por vos, vuestros amigos y el público, que temía por su acogida», aunque le confiesa sentirse «muy aliviado». No obstante, no esperaba que la obra fuera un éxito de ventas instantáneo: «Leerla exige tanta atención, y el público está dispuesto a prestarle tan poca, que todavía voy a albergar algunas dudas de que sea muy celebrada nada más salir. Así y todo, es profunda, sólida y perspicaz. Además, muestra tantas verdades que, tarde o temprano, captará la atención del público»[665]. Poco se podía imaginar Hume que el libro iba a captar la atención del público y que, además, iba a conservarla durante varios siglos.

Ni que decir tiene, la amistad entre ambos y el reconocimiento de Hume a las ideas de Smith nunca impidieron al primero expresar sus desacuerdos: «Si estuvierais a mi lado junto al fuego, contendería algunos de vuestros principios». Aunque lo cierto es que, en este caso, las diferencias que identifica son bastante menores. La más importante que menciona es esta: «No veo cómo puede ser parte del precio del producto el arriendo de las granjas. El precio queda determinado a la vez por la cantidad y la demanda»[666]. Está haciendo referencia a la premisa de Smith de que los precios de muchos bienes —especialmente de la comida y la madera— no solo quedan definidos por la ley de la oferta y la demanda, sino también por los arriendos que cobran los propietarios de las haciendas en las que se producen. Las dudas vertidas por Hume a este respecto anticipan los argumentos posteriores de David Ricardo[667]. La otra cuestión que plantea Hume es todavía más trivial, y atañe al margen de ganancias que obtuvo la casa real francesa acuñando unas monedas[668]. Es llamativo que Hume no mencione las diferencias acerca de los inconvenientes que suscita la sociedad comercial, ni la respuesta minuciosa sobre las clases dirigentes eclesiásticas que Smith le envió. Aun así, dado que él había prefigurado en sus escritos muchas de las ideas fundamentales de Smith, no debería chocarnos que encontrara en el libro tan poco que disputar.

Esta carta no es el único indicio que tenemos de la apreciación de Hume por *La riqueza de las naciones*. Por ejemplo, cuando James Boswell describió su último encuentro con él, explicó cómo Hume había sacado el libro a colación y le había dicho que «le parecía muy recomendable»[669]. No obstante, sabemos que otros elogios que hizo de la obra también incluyeron un leve tono crítico. En una carta que escribió a Smith desde Londres un mes después de la carta de felicitación inicial, Hume le comentó: «Por las pocas personas que he visto, parece que vuestro libro ha entusiasmado a la ciudad [Londres] y, en general, ha tenido una buena acogida. Muchos creen que hay cuestiones concretas discutibles, pese a que está claro que ya os lo esperabais». Hume añade: «Me satisface ser uno de ellos. Así, podremos discutir sobre estas cuestiones en charlas futuras»[670]. Asimismo, unas semanas

después escribió a su sobrino para recomendarle lecturas veraniegas, y después de mencionar a varios autores clásicos, le dice: «Creo que ya os había recomendado que leyerais el nuevo libro de Smith, si encaja (que creo que sí) con las clases de Millar», referencia a la asignatura de Derecho Civil que impartía John Millar en la Universidad de Glasgow y que su sobrino cursaba. A continuación, dice: «Es un libro de ciencia y de gran ilustración y, como algunas de sus hipótesis y reflexiones son cuestionables, en ese aspecto será mucho más útil para ejercitar vuestra meditación e indagación»[671]. Como siempre, pues, Hume tenía en gran consideración las opiniones de Smith, pero también encontraba en ellas cosas que poner en duda.

En cualquier caso, en la primera carta que le mandó con ocasión de *La riqueza de las naciones*, después de felicitarle Hume habla a Smith de *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, de Edward Gibbon, publicada menos de un mes antes. Según le dice, le había gustado mucho, e incluso le había dicho esto a Gibbon: «Si no nos conociéramos personalmente, nunca habría creído que un inglés fuera capaz de escribir una obra tan excelente. Es una lástima ver cuánto ha empeorado la calidad literaria de la nación en nuestra época»[672]. Hume tuvo miedo de que Gibbon se tomara a mal esta reflexión, pero no tenía de qué preocuparse: más tarde, Gibbon afirmó que la carta de Hume había «compensado con creces el trabajo de toda una década»[673]. No obstante, Hume no estaba por la labor de hablar largo y tendido del libro de Gibbon o del de Smith: «Estas cuestiones, y otras muchas, solo se pueden debatir en una conversación cara a cara, con la cual seguiré fantaseando hasta que me digáis lo contrario. Espero que sea pronto, pues estoy muy mal de salud y no puedo esperar mucho». Observa que no ha recibido respuesta de Smith a la misiva anterior, pero le asegura que su amistad «no depende de estas ceremonias»[674]. Aunque no disponemos de más cartas de Smith a Hume durante otros dos meses y medio, ese mismo día Gibbon escribió a Adam Ferguson para informarle de que Smith se había propuesto visitarle en Edimburgo muy pronto, y añade: «Creo que pretende mover cielo y tierra para persuadir a Hume de que vuelva con él a la ciudad [Londres]»[675]. Lo cierto es que sus caminos se cruzaron en un

mes.

Aunque *La riqueza de las naciones* arremetió contra varios colectivos poderosos —según Adam Ferguson, Smith no solo había «provocado» a comerciantes, sino también a dogmas, universidades, milicias, etc.—, se vendió bastante bien y recibió, por lo general, buenas críticas[676]. Smith comentó esto más tarde: «En líneas generales […] me han denigrado mucho menos de lo que cabía esperar. Así pues, en este aspecto puedo considerarme afortunado»[677]. Hacia el final de su vida, el libro se convirtió en un superventas y tuvo una gran influencia en las políticas económicas y comerciales de Gran Bretaña[678].



FIGURA 9.1. El caricaturista John Kay grabó este aguafuerte poco después de la muerte de Smith

(1790). Al final de su vida, era más conocido por *La riqueza de las naciones* que por *La teoría de los sentimientos morales*. © Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, Departamento de Grabados y Fotografías.

La carta de Hume del 1 de abril fue la primera de muchas: los mensajes de felicitación de los otros intelectuales escoceses se sucedieron a lo largo del mes. Pese a que los mensajes alababan efusivamente a Smith, iban acompañados de una connotación triste por la salud delicada de Hume. El 3 de abril, Hugh Blair le dedicó a Smith estas palabras: «Vuestra obra debería ser el código de comercio de todas las naciones y estoy convencido de que, en cierta medida, lo será algún día. No he leído ningún capítulo que no me haya aportado una gran verdad y erudición. Desde *Del espíritu de las leyes* de Montesquieu, estoy seguro de que no ha habido en Europa publicación alguna que haya contribuido tanto a ensanchar y rectificar el curso del pensamiento». Pero también dice esto: «Todos vuestros amigos [en Edimburgo] están bien, excepto (¡menuda desgracia que deba hacer esta excepción!) el pobre David Hume. Su salud está empeorando a ojos vista. Siento auténticos escalofríos solo de pensar en la posibilidad... […] Un revés así sería una calamidad»[679]. En esta misma línea, unos días más tarde fue William Robertson quien le escribió: «Habéis convertido una de las disciplinas más complejas y trascendentes de las ciencias políticas en un sistema homogéneo y sólido. […] Vuestro libro está llamado a ser el código de comercio y política de toda Europa. Tanto los profesionales de este campo como los pensadores lo consultarán a menudo». Aun así, también su misiva acaba con un toque sombrío: «Me siento de lo más consternado por Hume: está muy desmejorado. Si no se recupera cuando llegue el buen tiempo, temo mucho por su vida. No hace falta que os diga la pérdida que supondría para todos»[680]. Adam Ferguson era del mismo parecer: «No hay duda de que seréis la máxima eminencia en estas cuestiones, que moldearéis las opiniones y que, con suerte, seréis el faro que guíe a las generaciones venideras». También lamenta el estado de salud de Hume, si bien señala que: «Si tuviera que destacar algo bueno de ello, sería sin duda su estado de ánimo tranquilo y

apaciguado»[681]. El médico de Hume, el extraordinario químico Joseph Black, felicitó a Smith por haber elaborado «un sistema tan minucioso, lleno de sentimientos justos y liberales», pero pronto cambió de tema para informarle de la salud de su amigo: «Me entristece verle tan debilitado. Como he oído que tenéis pensado visitar pronto este país [Escocia], me gustaría que, si fuera posible, adelantarais la llegada para poder confortarle con vuestra compañía lo antes posible»[682].

Ese mismo mes Hume partió hacia Londres para asesorarse sobre la enfermedad y, al mismo tiempo, Smith se fue a verle al norte, a Edimburgo. Por suerte, se encontraron a medio camino. Aunque suponemos que este primer encuentro en tres años les debió de alegrar mucho, también marcó el inicio de un enfrentamiento continuado entre ellos con motivo de la última gran obra filosófica de Hume.

CAPÍTULO 10

DIALOGUEMOS SOBRE LA RELIGIÓN NATURAL (1776)

En enero de 1776, Hume redactó su testamento y, naturalmente, nombró a Smith albacea literario, igual que Smith le había pedido que fuera el suyo tres años antes. Una de las tareas que quiso encomendar a su amigo fue supervisar la publicación póstuma de *Diálogos sobre la religión natural*, pero Smith se negó en redondo a satisfacer esta petición. A menudo hay quien afirma que este episodio menoscabó su amistad y provocó que Hume sufriera en exceso durante los últimos meses. El comportamiento de Smith se suele considerar innecesariamente cauto, del todo inexplicable o incluso un acto de traición —denegando a su mejor amigo el último deseo—. Esta opinión es común hasta en los expertos más apegados a Smith. Nicholas Phillipson comenta que «es difícil desentrañar la conducta de Smith en las últimas semanas de vida de su íntimo amigo», y que la negativa a publicar los *Diálogos* «arroja una sombra sobre la relación entre ambos durante las últimas semanas de la vida de Hume»[683]. Ian Simpson Ross coincide en que los actos de Smith «debieron de acongojar a Hume en su lecho de muerte», y que Smith «pecó de prudencia […] y no fue compasivo con Hume»[684]. Ryan Hanley también mantiene que «este incidente empañó […] su amistad, por lo demás inmaculada»[685]. Gavin Kennedy, por su parte, resalta que «Smith fue muy poco leal», y que el suceso «es un poco feo»[686].

Sin embargo, antes de valorar estas afirmaciones, conviene repasar los

hechos probados.

Hume compuso el primer borrador de *Diálogos sobre la religión natural* a principios de la década de 1750, coincidiendo con los dos años de gran productividad en los que también redactó la *Segunda investigación*, *Discursos políticos* y tal vez *Historia natural de la religión*. Retocó la obra varias veces en los años siguientes. La revisó justo después de salir de la imprenta *Historia natural de la religión* en 1757, hizo algunos cambios más a comienzos de la década de 1760 y, finalmente, añadió unos retoques en 1776[687]. No sabemos de cierto cuándo leyó Smith la obra por primera vez. Es posible que Hume la compartiera con él a comienzos de la década de 1750, cuando envió los primeros apartados a Gilbert Elliot. No obstante, parece más probable que no la viera hasta la década de 1760, cuando Hume volvió a comentar con Elliot el manuscrito revisado, y también con Hugh Blair [688]. Sea como sea, Smith tuvo conocimiento de los *Diálogos* mucho antes de 1776, por lo que había pasado tiempo suficiente para que tal vez los hubiera «olvidado»[689].

Resumir los *Diálogos* es complicado, pero, en líneas generales, los interlocutores tratan cuatro cuestiones principales. La primera es la hipótesis de la creación, o la idea de que el orden universal implica la existencia de un creador omnisciente, omnipotente y benevolente (es decir, Dios). De hecho, este es el tema principal de la obra. Después de un debate introductorio en la parte 1, de la parte 2 a la 8 el texto se centra en este principio. En la parte 9 los interlocutores tratan el argumento cosmológico, según el cual en el mundo todo tiene una causa y, si seguimos la hilera de causas hasta el comienzo de todo, llegaremos ineludiblemente a una causa inicial, un creador del mundo (Dios). Las partes 10 y 11 ahondan en la cuestión del mal, o en la cuestión de cómo puede conciliarse la idea de un Dios omnisciente, omnipotente y benevolente con la existencia de maldad en el mundo. Por últi-

mo, la parte 12 analiza los efectos de la fe religiosa y la devoción en la moralidad y la política. Aun cuando la conclusión del libro es muy ambigua, durante el diálogo Hume señala de forma explícita las flaquezas del argumento cosmológico y de la creación —las dos tesis filosóficas fundamentales de la época, y probablemente también de la nuestra, para defender la existencia de Dios. Asimismo, revela que es muy difícil resolver de manera satisfactoria el problema de la maldad, y pone en seria duda los beneficios morales y políticos de la religión.

Aunque es cierto que todo ello era muy polémico, la realidad es que ninguno de los argumentos o los interrogantes que se planteaban en los *Diálogos* era del todo nuevo. Ya hemos visto que, en el apartado 11 de la *Primera investigación*, Hume había dado a entender que el argumento de la creación es una hipótesis dudosa e inservible. Las inconsistencias del argumento cosmológico estaban implícitas en la discusión de la causalidad del *Tratado*, y Hume las explicitó en la refundición que hizo de este debate en la *Primera investigación*[690]. Aunque en los *Diálogos* trata el problema de la maldad con más detalle que en cualquier otro escrito, en la *Primera investigación* también lo analiza[691]. Y, por descontado, la consecuencia perniciosa de la religión para la moralidad y la política era uno de los temas clave de los *Ensayos*, la *Segunda investigación*, *Historia de Inglaterra* y, especialmente, *Historia natural de la religión*. Lo que sí es nuevo de los *Diálogos* es la confluencia de todas estas cuestiones en un único producto demoledor —y ameno. Es verdad que casi todo lo escrito por Hume trataba de una forma u otra la religión, y que se mostraba crítico con ella a menudo, pero en los textos publicados hasta entonces siempre había procurado no presentar todos los argumentos escépticos a la vez, sino que concedía una especie de refugio a los devotos. En el texto más cáustico respecto a los principales argumentos a favor de la existencia de Dios, la *Primera investigación*, no hablaba a fondo sobre los efectos morales y políticos de la religión. En cambio, en *Historia natural de la religión* —en la que hace el análisis más despiadado de dichos efectos—, parecía dejar la puerta abierta a la tesis creacionista[692]. Lo que hace de los *Diálogos* una obra única es su minuciosidad,

al no dejar a los beatos ninguna salida ni ningún remanso.

El 4 de enero de 1776, percatándose de que no se iba a recuperar de la enfermedad, Hume dispuso un nuevo testamento, lo cual dio pie a la discusión entre él y Smith acerca del destino que debía dársele a los *Diálogos*. Legó la mayoría de las posesiones a sus hermanos, pero también cedió cosas a sirvientes y a unos cuantos amigos y familiares. A Smith, le dejó: «Todos mis manuscritos, sin excepción, con el deseo de que tenga a bien publicar mis *Diálogos sobre la religión natural*. […] No publicará ningún otro texto que, según su entender, fuera escrito fuera de estos cinco años, y lo destruirá a su plena discreción». Para que Smith cumpliera este cometido, Hume prosigue así: «Pese a que confío en la amistad íntima y sincera que siempre ha existido entre nosotros, […] como recompensa simbólica por las molestias de tener que corregir y publicar la obra, le dejo doscientas libras, pagaderas justo después de la publicación»[693].

Por aquel entonces, Smith aún estaba en Londres, y no está claro cuándo supo exactamente de esta mezcla entre legado y petición. Las cartas que le envió Hume el 8 de febrero y el 1 de abril no mencionaban el tema en absoluto, pues se centraban en *La riqueza de las naciones*. Como veremos en el próximo capítulo, el 23 de abril ambos se encontraron por sorpresa en Morpeth, en la ruta entre Londres y Edimburgo. Probablemente, en este encuentro Smith se enteró por primera vez del testamento de Hume. En cualquier caso, parece que en Morpeth Smith se mostró algo reticente a supervisar la publicación de los *Diálogos*, puesto que, nada más llegar a Londres, Hume le escribió dos cartas sobre el tema. En la primera, le saluda como «Mi querido amigo», y le informa de su estado de salud y de otros asuntos con el tono desenfadado habitual. La segunda es más formal (le saluda como «querido señor»), y le absuelve de cualquier obligación con respecto a los *Diálogos*. En una carta posterior, Hume declara que, «tras meditar con

más tino» sobre su petición de publicar los *Diálogos*, se había dado cuenta de que «tanto por la naturaleza de la obra como por vuestra situación, podría ser inapropiado apresurar la publicación». No está del todo claro lo que Hume quería decir con la «situación» de Smith. Podría ser una referencia al hecho de que hacía menos de dos meses que había publicado *La riqueza de las naciones*, y que no quisiera verse involucrado en una obra controvertida que pudiera minar la acogida del libro. Al final, pues, Hume rectifica el «favor» que le pide como amigo de publicar los *Diálogos* y se contenta con esto: «Dejaré que elijáis a vuestra plena discreción cuándo publicar la obra, o si publicarla jamás»[694].

No obstante, la carta más informal de Hume denota que no había abandonado toda esperanza de convencer a Smith para que publicara los *Diálogos*, pese a prometerle formalmente «plena discreción». Al principio de la misiva, Hume dice que adjunta una carta absolviéndole de sus obligaciones, «conforme a los deseos» que le había participado. Pero, inmediatamente después, dice: «Aun así, creo que vuestros reparos son infundados». Hume compara la situación de Smith con la de David Mallet, que en 1752 había publicado unas obras polémicas de lord Bolingbroke justo después de su muerte y que, al parecer, no había sufrido secuelas por ello. De hecho, Hume señala incluso que el rey Jorge III y lord Bute, «el hombre más remilgado del mundo», habían concedido más tarde a Mallet un cargo público, y que este «siempre se justificaba a sí mismo alegando el respeto sagrado por el último deseo de su amigo fallecido» (tal y como él esperaba que iba a pasarle a Smith con los *Diálogos*)[695]. Hay que decir que es posible que Hume subestimara el daño que padeció la reputación de Mallet a causa de esta cuestión. He aquí la acusación que Samuel Johnson formuló en contra de Bolingbroke y Mallet (en calidad de cómplice): «[Bolingbroke] era un canalla y un cobarde: canalla, por cargar el trabuco apuntando a la religión y la moralidad; y cobarde, porque no tuvo la determinación de disparar él mismo, sino que dejó media corona a un escocés mezquino [Mallet] para que apretara el gatillo en su nombre una vez muerto»[696]. Si Smith hubiera estado al tanto de este comentario, la analogía de Hume lo habría disuadido,

en lugar de animarlo.

En la carta de carácter más familiar, Hume le dice a Smith que, en caso de vivir aún unos años más, publicaría los *Diálogos* personalmente, pero que quería curarse en salud asegurándose de que la obra era preservada para la posteridad. Así pues, le pide: «Si el día en que muero decidís no publicar jamás estos escritos, deberíais dejárselos precintados a mi hermano y mi hermana, y dejar una inscripción conforme os reserváis el derecho de reclamarlos cuando lo consideréis oportuno». Así y todo, en el comentario final, Hume deja entrever que era consciente de la carga que pretendía imponer a Smith: «Creo que fue Rochefoucault quien dijo que el viento, aun cuando extinga una vela, avivará la hoguera»[697]. Lo que Smith quería saber de veras era el tipo de hoguera que iba a encontrarse de hacerle este favor, y de qué tamaño. En su respuesta —que no sabemos si a Hume le llegó— Smith le agradece «la confianza ciega» que deposita en él, y le ofrece esta garantía: «Si tuviera la desgracia de sobreviviros, estad seguro de que haré todo lo que esté en mis manos para impedir que se pierda nada de lo que deseéis preservar»[698]. No obstante, Smith procura no dar ningún indicio de haber cambiado de parecer sobre la publicación.

Por lo que parece, este acuerdo no fue del agrado de Hume, puesto que al cabo de un mes escribió a William Strahan para hablarle de los *Diálogos* —era la primera vez que su editor de toda la vida oía hablar de la obra— y pedirle que se encargara de imprimirlos. Hume le refiere que no hace falta que ponga su nombre en la portada, pero recalca que Strahan había reconocido en público haber publicado la *Primera investigación*, así que: «No veo por qué deberíais tener el más mínimo reparo con respecto a estos *Diálogos*. La justicia los hallará mucho menos aborrecibles, y no serán objeto de tanto oprobio popular»[699]. Strahan estuvo de acuerdo, así que Hume cambio su testamento para legarle los *Diálogos* a él, en vez de a Smith. También convino que, en caso de que, por la razón que fuera, Strahan no publicara la obra en un plazo de dos años y medio desde su muerte: «El derecho sobre ellos recaerá en mi sobrino David, cuyo deber de publicarlos a petición postrera de su tío será aprobado por todo el mundo»[700]. En una nota de agrade-

cimiento a Strahan por aceptar este encargo, Hume declara: «Es absurdo preocuparnos por lo que pueda pasar después de fallecer. Con todo, es algo inherente a todas las personas, y a menudo me apena que una obra por la que tengo especial predilección corra el riesgo de ser censurada tras mi muerte»[701].

Incluso después de modificar el testamento, Hume siguió inquieto por el destino de los *Diálogos*, así que a mediados de agosto escribió a Smith para pedirle que aceptara guardar un ejemplar bajo custodia: «No os obligará en nada, pero servirá como garantía». Sin embargo, no pudo evitar confesarle otra vez que veía exageradas sus reservas: «Ahora que los he revisado (por primera vez en quince años), no veo que haya nada que pueda escribirse con mayor cuidado y maña. Es evidente que los habíais olvidado». Luego, inmediatamente después de asegurarle que no pretendía forzarle a nada, da marcha atrás y sugiere cambiar otra vez el testamento: «¿Permitiréis que os legue en propiedad este ejemplar, en caso de que no fueran publicados en un plazo de cinco años a partir de mi muerte?»[702]. Smith respondió asegurándole que estaría «encantado» de recibir un ejemplar de los *Diálogos*: «Si muero antes de que se publiquen, me cerciGoraré de que mi ejemplar es preservado con celo, como lo haría yo mismo en caso de vivir cien años más». También le dice que, si quiere, puede dejarle los derechos sobre la obra pasados cinco años, aunque no promete que se vaya a encargar de la impresión. Además, advierte a Hume de esto: «No amenacéis a Strahan con desposeerlo de algo en caso de no publicar vuestra obra en un plazo concreto. Es muy poco plausible que demore la publicación. Y si algo puede llevarle a hacerlo, sería una cláusula de este estilo, pues le daría un pretexto honorable»[703]. La respuesta final sobre esta cuestión fue la última carta que escribió Hume. En ella, expresó su confianza en Strahan y comunicó a Smith su decisión de dejar el testamento tal y como estaba[704]. Así se puso punto final a la disputa, y Smith quedó excluido por completo de la publicación, conforme a sus deseos. Aun así, la cuestión no se había resuelto todavía.

Un par de semanas después de la muerte de Hume, Smith escribió a Strahan para consultarle acerca de los *Diálogos*. Esto es lo que dice: «A pesar de que el manuscrito estaba muy bien escrito, habría preferido que se continuara compartiendo solo con un grupo selecto de personas. Cuando leáis la obra, comprenderéis los motivos sin que os haga pasar el calvario de leerlos en una carta. Con todo, [Hume] ha ordenado lo contrario». Si hubiera dependido exclusivamente de él: «El manuscrito se habría guardado con sumo cuidado y, a mi muerte, se habría devuelto a la familia [de Hume]. Durante mi vida no habría permitido la publicación». Smith da la instrucción a Strahan de que, decida lo que decida sobre el asunto, bajo ningún concepto publique los *Diálogos* junto con su relato de la enfermedad final de Hume, *Carta a Strahan*: «Puesto que estoy decidido a no participar en la publicación de esos diálogos, por muchas razones»[705]. En ese momento no especifica cuáles son esas «muchas razones». No obstante, en un par de cartas que escribió unas semanas más tarde (pero que no llegó a mandar a Strahan), le profiere que todavía estaba «turbado por la controversia» que pensaba iba a generar la obra y que presumiblemente afectaría a su propia «paz» y a las ventas de la nueva edición de los escritos completos de Hume[706].

Strahan le contestó con una promesa: «No haré nada de forma precipitada o sin consultar antes a mis amigos, cuya opinión, y especialmente la vuestra, tengo en gran consideración». Dice tener ganas de «leer con mucha atención» los *Diálogos* para poder formarse una idea propia, aunque expresa sorpresa por las firmes reservas de Smith: «Debo reconocer que no esperaba oír que son tan objetables, puesto que en una de sus últimas cartas [de Hume], me dijo: "No hay en ellos nada peor de lo que ya he publicado"; o algo de este tenor». Strahan añade: «Si los considero mínimamente aptos para ser publicados, preferiría satisfacer sus intenciones»[707] , sobre todo por la «insistencia tenaz» de Hume para que la obra se publicara. Sin embargo, parece que al final pensó que los *Diálogos* no eran aptos, o al menos que no

debía ser él quien los publicara. Tras vacilar unos seis meses, Strahan decidió que sería más oportuno que quien publicara la obra fuera el sobrino de Hume, «“de conformidad con el último deseo de su tío”, según […] palabras del propio Hume»[708].

En 1779, tres años después de morir Hume, su sobrino publicó los *Diálogos*. Casi todos los académicos actuales han afirmado que la obra no provocó el alboroto augurado, pero si buscamos en las publicaciones de la época vemos que no es verdad[709]. En la primera gran crítica de la obra en *Critical Review*, de septiembre de 1779, se dijo que, si se permitía que los principios «perniciosos» de Hume prevalecieran, «oscurecerían todo el concepto de la creación, y acabarían sumiendo a toda la humanidad en el asombro, la inseguridad y la tristeza»[710]. Ese mismo mes, *London Magazine* declaró sin tapujos que la tesis de Hume «conduce al ateísmo», y lamentó que no hubiera tenido «ningún amigo sincero que lo apreciara lo suficiente para enterrarlo junto a ellos [los *Diálogos*]». La crítica, anónima, también aconsejó a los lectores que no leyeran la obra si no querían «perturbar su razón y poner en riesgo su tranquilidad mental»[711]. Por su parte, *Monthly Review* resaltó que lo único que Hume había hecho era «remodelar las partes más censurables de su producción filosófica en un formato nuevo». Para el crítico, los principios de Hume consistían en que «los malvados no tienen más restricción que la legal; los virtuosos son desposeídos de lo que más les conforta; todas las pasiones caritativas de la mente humana son vanas; el mundo en el que vivimos no tiene padre; estamos condenados a una vida llena de desdicha y miseria; y no hay nada más allá de la tumba». La obra debe «trastornar el sentido común y la castidad» de todos los ciudadanos de bien[712]. La única gaceta que publicó una crítica relativamente favorable fue *London Review*, y sus lectores se lo reprobaron[713]. Hasta en Alemania, *Göttingischen gelehrten Anzeigen* se plañó de que Hume hubiera «lacrado de tal forma la que hasta entonces había sido una reputación benigna», y aconsejó a «los jóvenes aún no avezados a razonar» que se lo pensaran dos veces antes de lanzarse a leer el libro[714]. Así pues, parece que al final la reacción de James Boswell a los *Diálogos* no fue una excepción, sino la tónica habitual.

Dijo que, aunque el sobrino de Hume le era simpático, se había sentido «ofendido por el hecho de que publicara la venenosa obra póstuma de su tío»[715].

Visto lo visto, ¿qué podemos sacar en claro de lo sucedido? Para empezar, hay pocas pruebas que apoyen la hipótesis común de que la riña entre Hume y Smith en lo tocante a los *Diálogos* fuera especialmente enconada. Hume tenía un aprecio especial por la obra, y ansiaba verla publicada. Aun así, parece bastante exagerado pensar que la negativa de Smith a aceptar la responsabilidad causara un suplicio a Hume y quebrara del todo su amistad. Lo cierto es que no parece que el sentimiento de afecto para con Smith menguara en absoluto. En la primera carta que tenemos sobre la cuestión —cuando le dice a Smith que sus reparos son «infundados»—, Hume acaba rogándole que le escriba más a menudo, y añade una expresión igual de típica quejándose por no poder estar juntos: «Si me escribierais, ¡ejem, ejem! Decía, si me escribierais, enviad las cartas en sobres a Strahan, que tendrá mi dirección. Me entristece mucho que, al irme de Edimburgo, no vaya a poder disfrutar de vuestra compañía tanto como lo habría hecho este verano»[716]. Como veremos en el capítulo siguiente, luego Hume invitó a Smith a quedarse en su casa durante más de un mes, desde el 3 de julio en que volvió a Edimburgo hasta mediados de agosto, solo un par de semanas antes de fallecer. También comprobaremos que no dudó en darle «total libertad para añadir» lo que quisiera a su autobiografía, *Mi vida* (obra que actuaría como prefacio de las futuras ediciones de sus obras completas). La última carta que envió a Smith empieza y termina llamándole «Mi queridísimo amigo»[717]. En resumen, no hemos visto nada que sugiera una ruptura severa ni sentimientos profundos de resentimiento.

Pese a todo, la cuestión que más confunde a los académicos es por qué Smith fue tan tajante al negarse a publicar los *Diálogos*. Hay dos factores

que hacen difícil comprender la conducta de Smith. En primer lugar, en las clases que dio sobre jurisprudencia, Smith destacó que los deseos en el lecho de muerte son sagrados, y recalcó que, «naturalmente, nos complace recordar las palabras postreras de un amigo y ejecutar sus últimos mandamientos». En parte, dice, es porque nos percatamos de «lo mucho que nos afligiría que no se llevaran a cabo los nuestros»[718]. Muchos se han preguntado entonces por qué denegó Smith a su mejor amigo el favor que le pidió —si no en el lecho de muerte, en el testamento— durante su enfermedad terminal. El caso todavía suscita más incógnitas por el hecho de que los *Diálogos* de Hume son muy apreciados. Expertos de relevancia han llamado a la obra «uno de los portentos de la Ilustración escocesa, e incluso europea»; «quizás el tratado más ilustre sobre la materia que se haya escrito jamás»; «el testamento filosófico» de Hume; y «el emblema de toda su obra»[719]. ¿Cómo es posible que Smith rechazara publicar una obra de una excelencia tan palmaria?

Se suelen dar respuestas sorprendentes a esta cuestión: que Smith no comulgaba con el contenido de los *Diálogos*; que la obra le incomodaba o que hasta le escandalizaba; que la veía incompatible con sus propias premisas filosóficas; o que era incapaz de asimilar el aluvión de escepticismo de Hume[720]. Sin embargo, si las opiniones religiosas de Smith se parecían tanto a las de Hume como hemos sugerido a lo largo de este libro, esta explicación es improbable. Pensemos solo en el entusiasmo de Smith por el pensamiento de Hume, que empezó cuando estaba en Oxford; el escepticismo de su obra temprana, los *Principios*; las ambigüedades y revisiones de *La teoría de los sentimientos morales*; la visión decididamente laica de *La riqueza de las naciones*; las chanzas y los apartes múltiples sobre la religión en la correspondencia con Hume… todo ello parece difícil de congeniar con la idea de que Smith se estremeciera con el escepticismo de su amigo. Y eso por no mencionar *Carta a Strahan*, pues unos pocos meses después de su disputa por los *Diálogos*, Smith describió públicamente a Hume como un pozo de sabiduría y dignidad.

Ciertos indicios específicos relativos a los *Diálogos* corroboran estos

más genéricos del punto de vista de Smith. Recordemos que Smith juró y perjuró que estaría «encantado» de «hacer todo lo posible» para preservar la obra «con sumo cuidado». Además, el manuscrito le había parecido «muy bien escrito», aunque habría preferido que «se continuara mostrando solo a un grupo selecto de personas»[721]. En otras palabras, parece que Smith pensaba que era mejor esconder estas críticas descarnadas a la religión, pero no tenía reparos en divulgar la obra entre amigos. De hecho, parece que Smith contribuyó activamente a difundir la obra —desconocemos hasta qué punto —, dado que hay una carta del duque de La Rochefoucauld (el tataranieto del moralista) en la que le agradece que le haya enviado un ejemplar de los *Diálogos* a Francia justo después de su publicación[722].

La explicación más plausible de la negativa de Smith a publicar el libro es también la más simple: tal y como apuntó en las cartas que escribió (pero no envió) a Strahan, era sabedor de la «controversia» generalizada que provocaría el libro y de los efectos de esta sobre su propia «paz» y sobre la reputación póstuma de Hume. Es posible que Smith también hubiera tenido en mente el interés de los lectores. Hay que recordar que en *La teoría de los sentimientos morales* había insinuado que la religión suele ayudar a apuntalar la moralidad, al reforzar la adhesión de la gente a las normas morales; tal vez le inquietara que una obra como los *Diálogos* pudiera debilitar este apuntalamiento. Disponemos de una carta de Anne Keith, cuya familia era próxima a Hume, en la que dice que Smith «se opuso a la publicación» de los *Diálogos* porque la obra «era perjudicial para la sociedad»[723]. (También señala que Hume era «objeto de deshonra general por no atender el consejo de Smith».) En verdad es posible que Smith se negara a publicar la obra por pura cortesía, al menos en parte: su madre, la mayoría de sus amigos y casi todo el mundo a quien conocía se habría indignado con la obra, y por el hecho de tener algo que ver con ella. De cualquier modo, la conclusión es que Smith siempre fue mucho más receloso de las grandes controversias que Hume —solo hay que pensar en la riña con Rousseau—, y no resulta nada sorprendente que fuera todavía más precavido con una obra como los *Diálogos*.

Así pues, ¿fue este un caso de precaución excesiva, o incluso de cobardía, como a veces se ha sugerido? Si la respuesta es afirmativa, no se trataría de un error exclusivo de Smith: si nos guiamos por las crónicas que nos constan, todos los amigos de Hume que sabían de la existencia de los *Diálogos* le instaron a no publicarlos. Sabemos que Gilbert Elliot se opuso a la publicación, pues tenemos una carta que Hume le mandó en la que protesta: «¿Acaso no es severo y déspota por vuestra parte, más aún que cualquier acto de los Estuardo, impedirme publicar mis *Diálogos*? ¿No creéis que una dedicatoria apropiada puede expiar lo que tienen de impugnables?»[724]. Hugh Blair también advirtió a Hume de forma parecida: «Por Dios, si deben salir a la luz algún día —que de verdad creo que no deberían—, que sea de forma póstuma»[725]. (En su respuesta, Hume le dijo que en ese momento no tenía pensado publicar la obra, pero añadió en tono jocoso: «Cuando lo haga, espero que no tengáis ninguna objeción a que os la dedique»[726].) También nos consta que Adam Ferguson fue contrario a la publicación[727]. Y Strahan, por descontado, que era su amigo y además trabajaba con él, al final rehusó publicar los *Diálogos*; y eso que, a diferencia de Smith, él sí se lo había prometido.

Si el consejo unánime de algunos de los mejores amigos de Hume no basta para exonerar a Smith de la acusación de cobardía, sus propias palabras y acciones sí deberían. Aunque Hume estaba más dispuesto a lidiar con las polémicas, y pese a su gusto obvio por los *Diálogos*, había guardado la obra sin publicarla durante un cuarto de siglo. Es más, ni siquiera mencionó el manuscrito a su editor hasta dos meses antes de morir. De vez en cuando sí valoraba la posibilidad de publicarlos, tal y como deja entrever la carta a Elliot antes mencionada. Sin embargo, era consciente de que sería imprudente, incluso para él —de ahí que en esa carta reconociera algo «impugnable» en la obra que requeriría una dedicatoria apropiada para purificarla. En su carta a Strahan de junio de 1776, Hume le pide que se haga cargo de los *Diálogos*, y refiere por qué no los ha publicado mucho antes con una explicación aún más chocante: «No he publicado la obra hasta hoy porque deseaba vivir en paz y abstraerme de toda controversia. Aunque no es más censu-

rable que algunos de los escritos que ya he publicado, ya sabéis que algunos de ellos fueron muy censurados. Y, tal vez por prudencia, debería haberlos eliminado. De hecho, presento a un escéptico [el personaje Filón] que se ve refutado y al final se da por vencido. […] Con todo, antes de que le dejen en silencio, adelanta diversas materias que serán ofensivas y se considerarán muy licenciosas»[728]. En otras palabras, Hume no había publicado los *Diálogos* hasta su enfermedad terminal por la misma razón que Smith los había rechazado: porque suscitarían una «controversia» que le imposibilitaría vivir en «paz». Lo cierto es que incluso se expresan de forma casi idéntica.

En cierto sentido, lo más desconcertante no es por qué Smith se negó a publicar los *Diálogos*, sino por qué Hume adquirió una fijación tan repentina por sacarlos a la luz, considerando que había escrito la obra hacía veinticinco años. Y todavía lo es más el motivo por el que trató de endilgar a Smith la obligación. Llegado a ese punto, Hume debió de razonar que tenía muy poco que perder, pues tenía un pie en la tumba, pero está claro que Smith no se encontraba en la misma posición. Asimismo, sabía de buena tinta que Smith siempre se cuidaba mucho de preservar su privacidad y tranquilidad, es decir, su «paz». No hacía falta ser un genio de la empatía para darse cuenta de que Smith aborrecería la «controversia» generalizada que Hume mismo había previsto para los *Diálogos*. Tampoco conviene pasar por alto que Hume pidió a Smith que asumiera esta carga solo un mes y medio después de que publicara *La riqueza de las naciones*. Había dedicado muchos esfuerzos en el libro, y durante largos años. Además, su publicación había generado grandes expectativas, y Smith tenía muchas esperanzas puestas en que sus tesis influyeran en la teoría y en la práctica. Por todo ello, era uno de los peores momentos para verse involucrado en polémicas. (Ya constataremos que este contexto hizo que *Carta a Strahan* fuera todavía más osada.) Por lo tanto, bien mirado, en todo este suceso resulta más complicado justificar la conducta de Hume que la de Smith.

CAPÍTULO 11

LA MUERTE DE UN FILÓSOFO (1776)

Incluso antes de publicarse *Diálogos sobre la religión natural*, Hume tenía fama de ser muy impío, por lo que su muerte generó mucha expectación. Según señaló un coetáneo suyo, durante los últimos meses «su estado se convirtió en el tema de conversación y chisme por excelencia. Todos decían sentirse inquietos por su salud, como si fueran buenos o íntimos amigos suyos»[729]. Es evidente que este interés general se debía a que todo el mundo quería saber si Hume se mantendría fiel a su escepticismo hasta el final y, en caso de ser así, si experimentaría la angustia y la desazón que se solían asociar a la muerte de los impenitentes. El prefacio de *Monthly Review* al texto de *Mi vida* captura esta obsesión a la perfección: «Cuando hombres con un valor y unos principios como los que caracterizaban la personalidad y los escritos de Hume se enfrentan al terror de una muerte inminente, la gente siempre tiene curiosidad por saber cómo afrontan esta exigente prueba. Es decir, si la cercanía de un cambio tan imponente como el que están a punto de sufrir ha cambiado en algo su mentalidad —en una hora libre para meditar, el más valiente de los mortales no osaría disimular ni frivolizar. Eso es, si continúan impertérritos e inamovibles en sus antiguos preceptos o si, por el contrario, una "nueva luz" penetra en el "oscuro seno de su alma", tal y como lo expresa el poeta [Edmund Waller], "por las grietas de la ruina"… ensanchándolas, justo en el momento en que una estructura ya magu-

llada está a punto de hundirse en la inexistencia»[730].

Desde principios de la década de 1770, Hume había tenido una salud frágil, pero en la primavera de 1775 empezó a empeorar gravemente. Como ya hemos visto, en enero de 1776 consideró conveniente elaborar un nuevo testamento, y en febrero le dijo a Smith que había «perdido cinco *stones*», unos treinta kilos[731]. Su médico Joseph Black informó a Smith de que Hume padecía fiebres nocturnas, hemorragias internas y diarrea grave; probablemente de resultas de un cáncer de colon, y tal vez también de colitis ulcerosa[732]. En primavera, Hume estaba convencido de que le quedaba poco, más que nada porque su madre había sufrido los mismos síntomas en los últimos meses de vida. No obstante, por lo que sabemos continuó viviendo como lo había hecho desde que había vuelto a Edimburgo. Visitaba a sus amigos, celebraba banquetes y jugaba al whist. También devoraba libros, antiguos y modernos, incluyendo las obras monumentales que acababan de sacar Smith y Edward Gibbon. Además, pulía los escritos preparando nuevas ediciones de sus obras filosóficas completas y de *Historia de Inglaterra*. El interés súbito por el futuro de los *Diálogos* fue prácticamente la única señal de que algo iba mal. De muy joven, Hume había augurado que la vejez iba a ser una fase de «dolor» y de «pena inevitable», pero lo cierto es que conservó tanto la compostura, incluso durante su enfermedad fatal, que afirmó: «Si tuviera que elegir una etapa de mi vida para revivirla, tal vez escogería esta última»[733].

Si bien parece que todo esto era cierto, Hume procuraba que todo el mundo lo supiera. Era consciente de que su muerte acechante despertaba una curiosidad malsana, y estaba decidido a morir como según él correspondía a los filósofos —alegre y calmado, sin esperanzas o miedos injustificados—, y hacerlo ante el gran público. Tanto Hume como Smith habían defendido que, en esencia, la religión nace para satisfacer una necesidad psicológica: ayudar a la gente a reconciliarse con su naturaleza y su destino. Al vivir y morir, con felicidad y dignidad, pero sin fe, Hume demostraba estar por encima de estas necesidades. Con su ejemplo quería probar que este mundo y esta vida son suficientes, si uno los afronta como es debido.

Como parte de este ejercicio, a mediados de abril Hume escribió una autobiografía, *Mi vida*, que él mismo describió como «honras fúnebres» en su propio honor[734]. Empieza el escrito con tono campechano: «Es difícil hablar de uno mismo dilatadamente sin caer en la vanidad; por eso, seré breve». No cabe duda de que se ciñó a esta promesa, porque la obra tiene menos de diez páginas. Sigue diciendo: «Tal vez la mera pretensión de escribir sobre mi vida se considere un acto de vanidad, pero este relato contendrá poco más que una crónica de mis escritos, a la vista de que, de hecho, toda mi vida ha girado en torno a proyectos y quehaceres literarios. Además, el éxito que han cosechado la mayoría de ellos no es tal como para poder vanagloriarme»[735]. En rigor, no es cierto que en *Mi vida* Hume solo tratara la historia de sus escritos. A lo largo del texto destaca cómo fue prosperando en la vida, desde una relativa irrelevancia hasta la fama mundial, desde la estrechez económica hasta una inesperada opulencia. También nos explica que era la gente de virtud y grandeza quien le solía venir a buscar, y no a la inversa: las ofertas como tutor de lord Annandale, asistente en las misiones militares y diplomáticas del general St. Clair, empleado en la Embajada de Francia con lord Hertford y en el Northern Department con el general Conway, fueron todas inesperadas. No obstante, es verdad que la obra no incluye muchos detalles personales. Quienes confiaban que revelaría pormenores sobre su aventura con la condesa de Boufflers o que injuriaría aún más a Rousseau se llevaron una desilusión. Aunque alude a sus amigos varias veces, no menciona a ninguno: ni a Smith ni a ninguna de sus amistades entre los intelectuales de Edimburgo y los *philosophes* parisinos[736].

Hume también dice poca cosa —de hecho, casi nada— sobre el contenido de los escritos, sino que la narración se centra en la mala acogida de las publicaciones y en su temperamento optimista y resiliente, que le permitió recuperarse con rapidez de las sucesivas adversidades. Según dice, el *Trata-*

do «nació muerto desde la imprenta»; la *Primera investigación* había sido «completamente ignorada»; la *Segunda investigación* «pasó inadvertida tras su publicación»; que la recepción de la *Historia natural de la religión* había sido «más bien negativa»; que el primer volumen de la *Historia de Inglaterra* había sido «atacado unánimemente con reproches, desaprobación e incluso inquina»; que el «clamor contra» los volúmenes sobre los Tudor «fue casi tan violento como el de los dos primeros sobre los Estuardo»; y que los volúmenes sobre la historia temprana de Inglaterra tuvieron un «éxito aceptable, sin más»[737]. Para Hume, solo los ensayos y el segundo volumen sobre los Estuardo tuvieron una acogida favorable al ser publicados. Sin embargo, logró conservar el «carácter alegre y optimista» y mantenerse «ajeno a todas las broncas literarias». Además, siempre consideró «prescindibles todos los objetos, salvo el desarrollo de las dotes literarias»[738].

Ambas partes de la historia se exageraron claramente para causar más impresión. Si casi todos sus escritos se ignoraron por completo o recibieron reprobación en todo el mundo, ¿cómo pudo hacerse tan rico y famoso? (Es inevitable que el lector se lo pregunte.) Evidentemente, recibió salarios y pensiones durante todos los años que estuvo en cargos públicos, pero la fuente principal de su fama y fortuna era lo que escribía. Es de suponer que Hume quisiera subrayar la pobre acogida de sus publicaciones para desarmar las acusaciones de vanidad que había anticipado en el primer párrafo, pero puede que se pasara de la raya. Por lo que hace a mantenerse felizmente alejado de broncas literarias y dedicarse con calma a filosofar, la exposición de Hume ignora casi por completo lo irreverentes y polémicos que fueron sus escritos. Alguien que leyera *Mi vida* sin saber nada sobre Hume o sus libros apenas se daría cuenta de estar leyendo la autobiografía de un renombrado infiel. En el texto, esto solo se llega a intuir cuando Hume se lamenta de que el *Tratado* no se había realzado «lo suficiente como para suscitar ni un solo comentario entre los fanáticos» y cuando reconoce que se había expuesto sin sentido «a la cólera de facciones civiles y religiosas», además de un par de referencias a las calumnias que profirieron contra él William Warburton y Richard Hurd[739]. Aun así, Hume contrarresta un poco

estos indicios observando que el arzobispo de Canterbury y el primado de Irlanda le mandaron «mensajes de ánimo por separado» cuando el primer volumen de *Historia de Inglaterra* fue tan mal acogido entre el público[740]. Hume tampoco se presta a hablar de cómo afectó a su carrera tener opiniones tan polémicas, como en el caso de las dos candidaturas frustradas a cátedras universitarias y los intentos de la Iglesia presbiteriana de excomulgarle.

Huelga decir que Hume no tenía necesidad de extenderse sobre su falta de fe: todo lector de *Mi vida* era bien consciente de ello. Hume sabía que muchos escrutarían la obra en busca de pruebas incriminatorias; de algún indicio de que, en el fondo, era depravado o de carácter alicaído, temeroso o pesaroso. Estaba decidido a reprimir este empeño y demostrar justo lo contrario. Los últimos dos párrafos lo resaltan. En el penúltimo, Hume describe cómo se encontraba frente a una enfermedad que sabía que era «fatal e incurable». Dijo que contaba con morir «pronto», pero que nunca había tenido un momento de decaimiento; que sentía «el mismo ardor por la filosofía» y seguía regocijándose igual «con el placer de la compañía». Según él, la cercanía de la muerte no había cambiado para nada su actitud, sus opiniones o su modo de vida, sino todo lo contrario. Aceptó con serenidad lo inevitable, pues comenta que, «al morir, un hombre de sesenta y cinco años simplemente se ahorra unos pocos años de dolencias»[741]. A la mayoría de lectores del siglo XVIII, todo esto debió de parecerles frívolo hasta la exasperación. ¿Acaso no debería dedicarse el final de esta vida a hacer preparativos para la que viene, que es tan importante? Según indica un experto, «parecería que Hume se estuviera planteando ir a dar una vuelta»[742].

Hume acaba el ensayo escudriñando su personalidad, tal y como hacía al final de cada reinado de *Historia de Inglaterra* con la figura de los reyes. Este último párrafo está escrito en pasado, como si hablara desde la tumba, y no rehúye por completo la vanidad de la que había renegado en el párrafo introductorio: «Soy, o más bien era, un hombre tranquilo, de temperamento apacible, abierto, sociable y risueño, capaz de crear vínculos afectivos, poco propenso a las hostilidades y de pasiones muy comedidas. Ni siquiera el

gusto de la fama literaria, la pasión que me impelió, consiguió desabrirme pese a los frecuentes desengaños que me deparó». Esta descripción es algo optimista —solo hay que pensar en la riña con Rousseau—, pero en líneas generales es bastante precisa: Hume sí era famoso por su afabilidad. No obstante, se extralimita bastante al declarar: «Nunca fui objeto […] de sus funestas fauces [de las calumnias]. Y, aunque me expuse sin miramientos a la cólera de las facciones civiles y religiosas, conmigo parecían desprovistas de su furia habitual. Mis amigos nunca tuvieron ocasión de justificar ningún aspecto de mi personalidad o mi conducta»[743]. Estas manifestaciones solo las pudo haber provocado una ironía mordaz o una falta de memoria inaudita: Hume fue objeto de muchas calumnias, y sus amigos a menudo habían acudido a rescatarle. De hecho, su mejor amigo tuvo que hacerlo otra vez al cabo de poco tiempo. La obra resultante, *Carta a Strahan*, culminó la historia de la vida de Hume, y confirmó que *Mi vida* pretendía demostrar que un escéptico puede morir con serenidad y elegancia.

Unos días después de terminar *Mi vida*, Hume se fue a Londres para consultar a los médicos sobre su salud. Más o menos en el mismo momento, Smith partió con el dramaturgo John Home —amigo de ambos— hacia el norte, en dirección a Edimburgo. No conocían los planes de Hume, y su intención era ir a verle. Un golpe de suerte impidió que se cruzaran sin encontrarse. Mientras Hume reposaba en un mesón de Morpeth, villa sita en la ruta entre las dos capitales, su criado estaba apostado en la puerta justo cuando el carruaje de Smith y Home llegó[744]. Este encuentro entre Hume y Smith era el primero en tres años. Hume estaba en buena forma, y Home comentó: «Habla de su enfermedad y de la muerte como si no fueran con él. […] Nunca le había visto más alegre, y conservaba intactos todos los recuerdos, las facultades, el entendimiento y el ingenio»[745]. Como ya hemos dicho, este fue probablemente el primer momento en que Hume abordó la

cuestión de los *Diálogos* con Smith. Sin embargo, los dos se volvieron a separar de inmediato. Home dio media vuelta para acompañar a Hume en su trayecto hacia Londres, mientras que Smith tuvo que seguir hacia Escocia para cuidar de su madre, que también estaba enferma y esperaba el regreso de su hijo en breve[746]. Hume avanzó con paso parsimonioso hacia Londres, informando por correo a su hermano acerca de su estado de salud y pidiéndole que reenviara los mensajes a Smith[747].

Poco después de llegar a Londres el 1 de mayo, Hume escribió a Smith para hacerle saber que había recobrado un poco la salud: «Aunque no hago para nada justicia al optimismo de nuestro amigo, John [Home], sí me siento bastante recuperado con el viaje». Además de modificar lo dispuesto en el testamento con respecto a los *Diálogos*, Hume informó a Smith de otro punto importante que, al parecer, había olvidado mencionarle en Morpeth: «Encontraréis entre mis archivos una obra muy inofensiva, titulada *Mi vida*. Nadie podría objetar nada a hacer llegar este pequeño escrito a los Sres. Strahan y Cadell y a los propietarios de mis otras obras a fin de que lo adjunten como prefacio de cualquier edición futura de ellas»[748]. Está claro que Hume describió *Mi vida* como una obra «muy inofensiva» para distanciarla de los *Diálogos*. Lo cierto es que algunos lectores sí se sintieron ofendidos por *Mi vida*, pero veremos que fue el anexo de Smith lo que provocó el escándalo.

Por recomendación de los médicos, Hume fue a Bath a tratarse con sus aguas. Durante el viaje pareció que recobraba la salud, y el primer baño fue tan bien que incluso él comenzó a albergar esperanzas de recobrarse lo suficiente para vivir unos cuantos años más: «[Estoy] de buen humor, y […] ya no sufro arrebatos, salvo cuando tengo una mala racha jugando al whist»[749]. Las noticias desde Bath continuaron siendo positivas durante algún tiempo. El 6 de junio, Alexander Wedderburn escribió a Smith para decirle que había leído «una carta de lo más jocosa de Hume», y que este no tenía previsto de momento confiarle las obligaciones —como albacea literario— durante un largo tiempo[750]. Sin embargo, las noticias esperanzadoras se acabaron pronto. Unos días más tarde, Hume escribió a William Strahan para

«retirar todos los comentarios positivos» que le había hecho acerca de su salud. A su vez, Strahan envió a Smith un «aviso afligido» sobre su buen amigo, informándole de que «todos los síntomas auspiciosos del primer baño en las aguas de Bath» se habían esfumado[751]. En cuanto recibió este mensaje, Smith escribió a Hume para compadecerse de que las aguas hubieran perdido el efecto reparador mágico. Aunque Hume ya había visitado a varios médicos ilustres, Smith se sintió obligado a darle un consejo personal: «Habéis encontrado un tratamiento que os conviene: viajar y cambiar de aires. Si fuera vos, mientras dure el buen tiempo continuaría aplicando de forma constante este tratamiento, sin hacer caso a ningún otro. Pasaría el verano entero yendo de punta a punta de Inglaterra sin detenerme más de dos o tres noches en un mismo sitio»[752].

El estado de Hume siguió empeorando, y a finales de junio volvió a Escocia. El 3 de julio llegó al fin a Edimburgo. Smith, que le estaba esperando, comentó esto acerca de la impresión que Hume le había causado: «[No tenía] para nada un aspecto envidiable. Aun así, seguía estando muy animado»[753]. Sabedor de que el fin se acercaba, Hume celebró una especie de banquete de bienvenida-despedida para los amigos el día siguiente a su regreso —el 4 de julio de 1776, una fecha más conocida por los sucesos al otro lado del Atlántico. Naturalmente, Smith estaba entre los presentes. Tal vez descorazonado ante la muerte inminente de su amigo más cercano, en un momento dado, Smith dijo refunfuñando que el mundo era rencoroso y malvado. Al parecer, Hume contestó de muy buen humor lo siguiente: «No, no. Heme aquí, he escrito sobre todo tipo de materias con el propósito deliberado de instigar la ojeriza moral, política y religiosa. Y, aun así, no tengo enemigos… excepto todos los *whigs*, todos los *tories* y todos los cristianos»[754].

James Boswell visitó a Hume el siguiente domingo 7 de julio. Tal y como pone de manifiesto el famoso relato de su conversación, Boswell no le

visitó tanto por deferencia a un moribundo, o para satisfacer una especie de curiosidad morbosa, sino porque pretendía fortalecer sus convicciones religiosas viendo que ni siquiera Hume podía ser un infiel férreo hasta el fin. Fracasó estrepitosamente. Boswell cogió St. David Street, «apresurado porque llegaba tarde a la iglesia», y allí se encontró por sorpresa a Hume: «Plácido, casi feliz, […] hablando de temas variopintos con una serenidad y una claridad mental como pocos hombres hayan poseído». Mostrando su habitual tacto, Boswell sacó a colación de inmediato el tema del más allá, y preguntó por la posible existencia de una vida futura. Hume contestó que sí, que «es posible que un pedazo de carbón no arda al ser arrojado al fuego. Y añadió que es del todo irracional pensar que podamos vivir para siempre». Acto seguido, Boswell le preguntó si no le inquietaba la idea de la aniquilación, a lo que Hume respondió que dejar de existir no le perturbaba más que pensar que, antes de nacer, no había existido. Es más, Boswell añade: «Dijo sin pelos en la lengua que la moralidad de todas las religiones es nociva. Además, creo que no bromeaba al decir que, en cuanto oía que un hombre era religioso, le consideraba un canalla… Aunque sí admitió haber conocido a algunos devotos de buen corazón»[755]. Claramente angustiado por esta confesión, Boswell trató de visitar a Hume un par de veces para seguir interrogándole, pero este rechazó recibirle[756].

William Johnson Temple, amigo de Boswell de toda la vida, tenía tanta curiosidad como el resto del mundo por el estado de ánimo de Hume, y le escribió esto a su amigo: «¿Cómo afrontó la muerte inminente? ¿No le invadieron el temor y las dudas? ¿No tuvo miedo, ni deseó que hubiera un futuro?»[757]. Boswell le contestó que las opiniones y la actitud de Hume no habían cambiado ni un ápice, y Temple se lo tomó con desdén: «Por lo que respecta al infiel insalvable David Hume, […] no me conmueve verlo anclado en la impiedad e incredulidad. Creer es mucho más agradable, razonable y reconfortante. Además, hombres mucho mejores, más sabios y más grandes han tenido fe, y todavía la tienen. Si persiste en su obstinación, morirá como un perro. […] Dejadle que muera y que lo tiren a una cuneta»[758]. Esta reacción es aún más inesperada si tenemos en cuenta que Temple había

admirado a Hume durante largo tiempo, y le consideraba «uno de los mejores historiadores del mundo»[759].

Los conocidos entrometidos y los beatos fervorosos no fueron los únicos enojados con el escepticismo irreductible de Hume. Justo antes de morir, William Strahan le escribió para preguntarle, con cierta incredulidad, si todavía albergaba dudas de la existencia del más allá: «¿Todavía pensáis, o suponéis, que todas las facultades mentales que poseéis y que habéis cultivado con tanto celo y éxito desaparecerán con vuestro último aliento? Hay quien dice […] que nuestra alma ve un destello del futuro cuando está a punto de extinguirse. Por esta razón deseo fervientemente conocer vuestras últimas impresiones sobre esta cuestión tan importante»[760]. Hume recibió la carta, pero ya no estaba en disposición de responder. Su devoto hermano contestó más tarde en su nombre, e incluso él tuvo que admitir: «Hasta donde yo sé, su opinión en lo que atañe a la vida futura [durante los últimos días] fue la misma que cuando estaba perfectamente sano»[761].

Aunque Hume y Smith se habían visto muy poco durante los tres años anteriores, se esmeraron por aprovechar el tiempo perdido. Desde que Hume regresó a Edimburgo el 3 de julio hasta mediados de agosto, Smith se alojó en la casa de su amigo en St. David Street de forma casi ininterrumpida[762]. Es una lástima, pero no tenemos pistas de lo que hicieron y hablaron durante este lapso. Sí disponemos de una referencia fugaz en una carta de Hume a John Home con fecha de 16 de julio. Hacía un día espléndido, pero Hume ya no podía salir de casa para disfrutarlo. Esto es lo que escribió: «En vez de afligirme por no poder gozar de este placer, Smith me dice que debería tomármelo con alegría. Y es lo que pienso hacer»[763].

La única conversación entre ambos de la que tenemos un registro minucioso data del 8 de agosto. Smith narró esta conversación por vez primera en una carta a Alexander Wedderburn unos días más tarde y, posteriormen-

te, la inmortalizó en *Carta a Strahan* con un relato un poco más suavizado. Según su crónica, Smith se detuvo en la habitación de Hume y se lo encontró leyendo una carta de un viejo amigo, James Edmonstoune, en la que se despedía de él para siempre. Cuando Hume le enseñó esa carta tan conmovedora, Smith le comentó que le veía tan animado, que tal vez su salud iba a mejorar. Pero Hume se cerró en banda: «Smith, vuestras esperanzas son infundadas. La diarrea persistente que lleva aquejándome varios años es una enfermedad peligrosa para un hombre de cualquier edad. A la mía, resulta mortal. Cuando me levanto por la mañana me siento más débil que cuando me acosté por la noche, y cuando me acuesto, me siento más débil que cuando me levanté. Por eso, cuento que en unos días cerraré los ojos»[764]. Pese a este augurio sombrío, la charla posterior corrobora que Hume no había perdido su sentido del humor.

Smith reflexionó que, aunque estuviera cerca de morir, Hume debía de sentirse reconfortado por dejar a su familia en la abundancia. Su amigo estuvo de acuerdo; reconoció que se arrepentía de pocas cosas y que dejaba poco por hacer. Lo ilustró comparando su situación con la de un personaje de un diálogo de Luciano que había releído hacía poco. (Luciano fue un azote de la superstición, y era uno de los autores favoritos de Hume y Smith[765]. Smith dijo que Hume se refería a *Diálogos de los muertos*, pero lo cierto es que más probablemente la obra fuera *Cataplous*, o *El descenso al Hades*[766].) Los personajes en cuestión suplican a Caronte, el barquero del Hades que traslada las almas de los que acaban de fallecer al otro lado del río Estigia, para que les conceda un aplazamiento de la condena. Uno se ofrece a casarse con una de sus hijas, otro a acabar de construir su casa, y un tercero a hacer provisiones para sus hijos. Hume trató de encontrar una excusa similar para sí mismo, pero vio que había hecho todo lo que quería hacer, así que no se le ocurría ningún subterfugio factible. Continuó así: «Al final pensé que podría decirle esto: “Gentil Caronte, he tratado de abrir los ojos de la gente. Tened un poco de paciencia hasta que tenga el placer de ver las iglesias cerradas a cal y canto y a los clérigos desocupados”». Pero sabía a la perfección que este pretexto sería en vano: «Caronte respondería:

“Venga, bribón, no me hagas perder el tiempo. Eso no pasará ni en doscientos años. ¿Acaso crees que te daré tanto margen? Sube a la barca ahora mismo”»[767].

En la carta privada a Wedderburn, Smith da por terminado el relato de la conversación aquí, pero en *Carta a Strahan* ahonda más en la anécdota y atenúa ligeramente su tono profano. En la versión publicada, Hume idea un par de «excusas graciosas» que invocar ante Caronte, con sendas «respuestas hoscas» del barquero. Hume comienza con este razonamiento: «Gentil Caronte, he estado enmendando mis obras para una nueva edición. Concededme un poco más de tiempo para ver cómo se reciben los cambios». Pero Caronte, al parecer versado en la reputación de Hume, le contesta: «Cuando hayas visto el efecto de estos cambios, querrás hacer otros. Estas excusas se sucederán sin fin, así que, buen amigo, sube a la barca». Hume insiste: «Tened un poco de paciencia, gentil Caronte, he procurado abrir los ojos de la gente. Si vivo unos años más, tal vez tenga la satisfacción de ver la caída de algunos cultos supersticiosos vigentes». Aunque en esta versión Hume ya no se atreve a desear ver «las iglesias cerradas a cal y canto y a los clérigos desocupados», Caronte no se muestra más benevolente que en la versión relatada a Wedderburn: «Bribón, no me hagas perder el tiempo. Eso no pasaría ni en un millar de años. ¿Acaso crees que te daré tanto tiempo? Sube a la barca ahora mismo, granuja holgazán”»[768].

Aparte de señalar que Hume estaba pasando claramente un buen rato, es digno de mención que, incluso cuando se permitía fantasear en broma con la existencia del más allá, no se imaginaba en las puertas del cielo cara a cara con el Dios cristiano, sino ante una figura de la mitología pagana. También conviene mencionar que, a la semana siguiente, sí se le ocurrió algo que lamentar de su muerte inminente, los «buenos amigos […] que se dejan atrás»[769].

Uno o dos días después de esta conversación —no está claro cuándo—, Smith se fue a Kirkcaldy. Se dio cuenta de que Hume estaba tan endeble que su compañía le agotaba: «Especialmente por su buen corazón, no puede evitar hablar sin cesar con quien está con él. Cuando está solo, se distrae corrigiendo sus obras y con todos los pasatiempos habituales»[770]. Smith se prestó a irse con la condición de que Joseph Black, el médico de Hume, le mantuviera al corriente del progreso de Hume y de que su amigo le llamara para que fuera a verle siempre que quisiera, asergurándole que estaría en la ciudad en un instante[771]. El 14 de agosto, Smith escribió la carta a Wedderburn desde Kirkcaldy dándole las malas noticias sobre la salud de Hume y las buenas sobre su estado de ánimo. Usó un tono tan cáustico con el cristianismo como el que habría empleado el propio Hume: «Nuestro pobre David Hume va a morir muy pronto. No obstante, está más alegre y animado, y muestra una resignación más genuina ante el curso natural de las cosas que la de cualquier cristiano quejumbroso que afecte resignación ante los designios de Dios»[772]. Smith era muy consciente de la importancia que muchos daban a cómo iba a morir Hume, y quería demostrar que los que le criticaban estaban equivocados: «Ya que tenemos que perder a nuestro amigo, lo mejor es que muera como corresponde a un hombre juicioso»[773]. Por fortuna, Hume estaba cumpliendo con su parte: ese mismo día, Black escribió a Smith para hacerle saber que Hume había estado «sumamente tranquilo y jovial» durante los tres días precedentes[774].

El día siguiente, Hume inició la última cadena de mensajes con Smith. Le pidió que guardara un ejemplar de los *Diálogos*, como hemos mencionado en el capítulo anterior, y concluyó rogándole esto: «Tened la bondad de escribirme pronto. Con mi estado de salud, no podré esperar meses»[775]. Pese a la avidez de Hume por obtener una respuesta, la carta se envió a Kirkcaldy por mensajero, en vez de por correo. Esto ahorró a Smith la cifra desorbitada de un penique, pero hizo que la carta se demorara una semana en casa del mensajero; «un error grave», según admitió Hume *a posteriori*[776]. Smith recibió la carta el 22 de agosto, y se puso a escribir la respuesta al punto. Además de comprometerse a guardar con esmero el ejemplar de

los *Diálogos*, también le hace una proposición: «Si me dais permiso, añadiré unas líneas a vuestro relato vital. Daré mi versión de cómo habéis afrontado esta enfermedad en caso de que, en contra de mis anhelos, resulte ser vuestra última»[777]. En otras palabras, Smith le estaba pidiendo permiso para acabar la autobiografía, es decir, actualizar la narración de *Mi vida* desde el 18 de abril —donde se concluye la obra— hasta la muerte de Hume. Como conocía el gran interés de la gente por cómo afrontó Hume su final, Smith quería escribir una versión autorizada de la historia para mostrar al mundo que Hume había muerto como compete a los filósofos.

Smith le ofrece a Hume una cata de la hipotética obra: «Creo que algunas de las charlas que hemos tenido últimamente quedarían muy bien, en especial, la concerniente a los pocos pretextos que darle a Caronte, la excusa que se os ocurrió al final y lo poco receptivo que se mostraría el barquero». Aunque Smith se mostró sorprendido por la gran polémica que despertó *Carta a Strahan*, lo cierto es que desde buen principio sabía —o debería haber sabido— lo que iba a pasar: se esforzó mucho por suavizar la conversación y evitar que encendiera los ánimos de los devotos. Smith también quería hacer hincapié en el buen estado de ánimo de Hume ante una enfermedad larga y obviamente mortal: «Lleváis en un estado de salud menguante, y aquejado de una enfermedad extenuante, más de dos años. Ahora habéis visto —al menos eso os ha parecido— cómo la muerte se acercaba con una entereza inamovible. Muy pocos hombres han conseguido hacer acopio de ella durante un par de horas, y aun encontrándose en perfecto estado de salud»[778]. Sin duda era una anécdota que la gente debía saber.

En la misma carta, Smith se ofrece a revisar la edición venidera de las obras completas de Hume con arreglo a sus correcciones finales, aunque no se sabe si lo acabó haciendo[779]. Luego Smith se retracta, al darse cuenta de que estaba escribiendo como si Hume ya estuviera muerto: «Dicho sea de paso que he escrito todo esto en el supuesto de que murierais, en contra de mis deseos». «Tenéis mucho ánimo, y el espíritu que os da vida todavía conserva su vigor. Vuestra dolencia avanza de manera tan lenta y gradual que todavía tengo la esperanza de que mejoréis». Smith concluye —las últi-

mas palabras que escribió a su amigo— recordándole lo siguiente: «Creo que no es necesario repetiros que estoy a vuestra entera disposición por si tenéis ganas de verme. Siempre que lo queráis, no dudéis en avisarme»[780]. El anhelo que Smith albergaba en relación con la salud de Hume no se cumplió. Ese mismo día, Black le escribió para informarle de que su condición física se iba deteriorando de forma paulatina, aunque preservaba una moral sólida: «Se levanta, baja las escaleras una vez al día y se distrae leyendo, pero apenas ve a nadie. Charlar con sus amigos más cercanos le hace sentir especialmente fatigado y agobiado». No obstante, por suerte: «No está ansioso, preocupado ni triste. Gracias a algunos libros entretenidos, pasa las horas agradablemente». Por lo visto, Hume no sabía que su carta se había retrasado tanto, y como aún no había recibido la respuesta de Smith (escrita ese mismo día), se impacientó por la aparente negligencia de su amigo. Black pone fin a la exposición a Smith así: «[Hume] dice que os escribió hace poco y que todavía aguarda respuesta»[781].

Hume recibió la carta de Smith el día siguiente, el 23 de agosto. Su respuesta fue la última carta que escribió. En lugar de redactarla él mismo, estaba tan débil que tuvo que dictar la nota a su sobrino. Le dijo que su salud se estaba agravando muy deprisa, aunque no con tanta celeridad como le habría gustado: «Esta noche he tenido una ligera fiebre, y esperaba que pudiera acelerar el final de esta horrible enfermedad. Por desgracia, se me ha pasado casi del todo». Le agradeció que estuviera predispuesto a viajar hasta Edimburgo para verle, pero se vio obligado a rechazar el ofrecimiento: «No puedo aceptar que vengáis solo por mí, porque solo podría recibiros durante un breve espacio de tiempo». También le dio libertad total para que acabara su autobiografía de la forma que juzgara oportuna: «Sois muy condescendiente al considerar dignas de vuestra atención las minucias que me preocupan. Os doy total libertad para añadir cuanto queráis a la historia sobre mi vida». Aunque el tono que usa Hume es jovial y cortés, la proposición que estaba aceptando no era anodina. Al fin y al cabo, *Mi vida* era el mensaje final de Hume a sus lectores, e iba a ser el prefacio de las ediciones subsiguientes de sus obras completas. Al mostrarse tan presto a conceder a

Smith «total libertad» respecto a una pieza tan trascendente para su legado póstumo, demostró un grado de confianza fuera de medida. La última carta está rubricada con la despedida: «*Adieu*, mi queridísimo amigo»[782].

El 25 de agosto, dos días después, Hume falleció en la casa de St. David Street a los sesenta y cinco años. Black recibió el encargo lastimoso de informar de la noticia a Smith, y lo hizo en una carta escrita el día siguiente: «Ayer murió Hume, alrededor de las 4 de la tarde. […] Conservó el discernimiento hasta el final y no sufrió ni padeció angustia alguna». Aunque el 24 por la noche era evidente que el fin estaba cerca, Black consideró inapropiado pedir a Smith que fuera a Edimburgo, sobre todo por las indicaciones de Hume en sentido opuesto. Sin embargo, le aseguró que había muerto «con una calma y una felicidad tales, que no se podría haber hecho nada para mejorarlo»[783].

CAPÍTULO 12

DIEZ VECES MÁS IMPROPERIOS (1776-1777)

El funeral se celebró el 29 de agosto en Edimburgo, en lo que hoy es el cementerio de Old Calton. Llovía a cántaros, pero mucha gente acudió igualmente pese al mal tiempo. Tal y como comentó un coetáneo perplejo, era «como si esperaran que el coche fúnebre ardiera con furor o fuera rodeado por un rayo de gloria»[784]. No tenemos la certeza de que Smith estuviera entre los asistentes, pero cuesta creer que no. Parece que, incluso muerto, Hume continuó despertando animadversión en ciertos sujetos, puesto que la familia tuvo que apostar guardias al lado del sepulcro durante los días posteriores al funeral para impedir que lo profanaran[785]. Hume dispuso que Robert Adam —un amigo y uno de los arquitectos más destacados de la época— diseñara su tumba, un mausoleo de estilo neoclásico austero pero grande. Le dijo que no quería más inscripciones aparte del nombre y las fechas, «dejando que la posteridad hiciera el resto»[786]. Por aquel entonces, el sepulcro se alzaba solitario en Calton Hill, a la vista de todos, con grandes vistas a los barrios de Old Town y New Town. Más tarde, Smith comentó a un compañero lo siguiente mientras paseaba por el North Bridge —que conectaba las dos partes de la ciudad—: «No me gusta ese monolito. Es el mayor ejercicio de vanidad que presencié jamás en mi amigo Hume»[787].

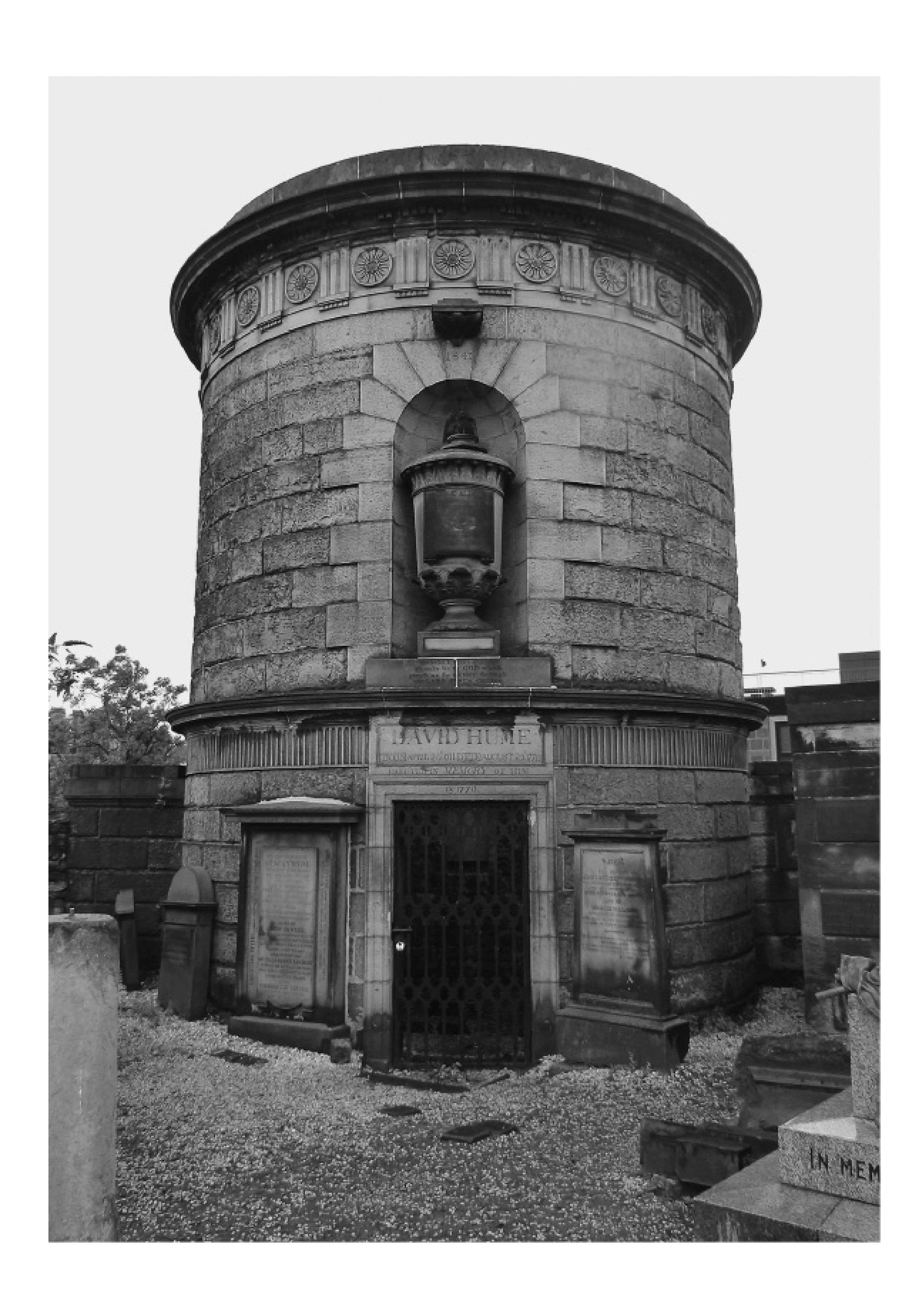

DAVID HUME
IN MEM

FIGURA 12.1 El sepulcro de Hume en el cementerio de Old Calton fue diseñado por Robert Adam. En su día, ofrecía vistas imponentes a la Old Town y la New Town de Edimburgo, pero el crecimiento posterior lo rodeó. Fotografía tomada por el autor.

Dos días después del funeral, Smith escribió al hermano de Hume, John Home, para eximir a la familia de la obligación de abonarle las doscientas libras que su amigo le había legado en el testamento como recompensa por los servicios como albacea literario. Veía un despropósito aceptar la herencia, tanto más cuanto que se había negado a publicar *Diálogos sobre la religión natural*[788]. Home le aseguró que Hume había querido darle el dinero, no como pago por la labor, sino «como símbolo de su amistad», pero Smith persistió en la negativa[789].

Mientras tanto, Smith redactó el anexo a *Mi vida* en forma de carta abierta a William Strahan, describiéndole los meses postreros de Hume. Iba dirigida a Strahan porque, de acuerdo con el testamento de Hume, era el responsable de publicar *Mi vida* y el anexo de Smith. Parece que Smith empezó a escribir la carta a finales de septiembre[790]. Aunque le puso la fecha del 9 de noviembre, el 7 de octubre ya tenía un borrador, y envió ejemplares a Joseph Black y John Home (el hermano de Hume) para conocer sus opiniones. Black también pidió a John Home (el dramaturgo) y a otros amigos que compartieran con él sus impresiones[791]. Tras hacer unas ligeras modificaciones, Smith mandó la versión definitiva a Strahan el 13 de noviembre[792].

Hume había ordenado a Smith y a Strahan que la autobiografía se añadiera a cualquier edición futura de sus obras, y Smith imaginaba que *Mi vida* y *Carta a Strahan* se iban a publicar de este modo[793]. Aun así, desde el comienzo Strahan quiso publicar los escritos por separado —incluso antes de ver cualquiera de ellos[794]. La carta de Smith le «encantó», pero le pareció demasiado corta, incluso juntándola con *Mi vida*, para «hacer un libro de extensión mínima». Propuso combinarlas con algunas cartas de temas políticos que Hume le había escrito a lo largo de los años y le preguntó a Smith su opinión, aunque prometió «no hacer nada» sin su consejo y aprobación[795]. Smith desechó la idea enseguida. Sabía que «muchas de las cartas

de Hume le magnificarían, y que [Strahan] no publicaría ninguna indecente». No obstante, recalcó que debían respetar los deseos de Hume por encima de todo, y que había dejado muy claro que no se publicara ningún escrito aparte de *Mi vida* y los *Diálogos*. Smith—olvidando por momentos que él había incluido la última carta de Hume en su narración de los últimos días de su amigo—[796] dijo: «Sé que nunca le atrajo la idea de que se publicaran sus cartas».

Con todo, Smith sí accedió implícitamente a que *Mi vida* y *Carta a Strahan* se publicaran por separado. Dijo que, si no podían convertirse en libros, serían buenos folletos[797]. Así pues, en marzo de 1777 Strahan publicó así las dos obras, según él, para «complacer la impaciencia del público»[798]. No obstante, lo más misterioso de todo fue que los textos ya habían aparecido íntegros en la edición de *Scots Magazine* de enero de 1777. Es un enigma cómo pudo producirse esta publicación adelantada, o quién la capitaneó. La correspondencia entre las partes involucradas no revela nada en absoluto sobre la cuestión, como si nunca hubiera pasado[799]. Sea como sea, que *Mi vida* y *Carta a Strahan* se publicaran por separado cuando había pasado tan poco desde la muerte de Hume —mucho antes de lo que habrían aparecido si Strahan se hubiera esperado para incluirlas en la siguiente edición de las obras completas de Hume, conforme a las instrucciones del autor— otorgó a los textos una prominencia que, en caso contrario, no habrían tenido.

Smith empieza *Carta a Strahan* con esta declaración: «Me complace sinceramente, aunque también me llena de tristeza, disponerme a describiros cómo afrontó nuestro fantástico amigo David Hume la enfermedad terminal que hace poco se lo llevó». Retoma el hilo narrativo donde acaba *Mi vida*, a finales de abril de 1776. Smith explica que, aunque Hume creía que su dolencia era «fatal e incurable», sus amigos le convencieron de que «probara de hacer un viaje largo». Seguidamente, cuenta los detalles de la travesía de

Hume: su encuentro fortuito con Smith y John Home en Morpeth; el consejo de los médicos londinenses de que fuera a Bath a bañarse en sus termas; la interrupción momentánea de la enfermedad en dicha ciudad, con el regreso posterior de los síntomas «con la virulencia habitual»; y la vuelta a casa y al círculo de amistades en Edimburgo. Smith resalta que, de vuelta en Escocia, la debilidad cada vez mayor de Hume no evitó que hiciera vida normal: «Continuó deleitándose como siempre, enmendando sus obras para una nueva edición, leyendo libros para entretenerse, charlando con sus amigos y, alguna que otra tarde, jugando al whist, su juego favorito». En ese momento, algunos amigos de Hume se negaban a creer que estuviera muriendo de verdad, porque «su alegría era inmensa, y conversaba y se regocijaba como acostumbraba hacerlo». Pero Hume sabía qué era estar en la luna. Smith cita un comentario suyo: «Estoy muriendo tan rápido como desearían mis enemigos, si es que los tengo, y con tanta serenidad y alegría como podrían desearme mis mejores amigos»[800].

La actitud de Hume con sus amigos cuando estaba a punto de decirles adiós mereció un elogio especial de Smith: «Hume era tan magnánimo y resuelto, que sus mejores amigos sabían que podían hablarle o escribirle a tumba abierta, sin esquivar la idea de que se estaba muriendo. Sabían que no solo no se ofendería por su franqueza, sino que se sentiría agradecido y halagado». Como ejemplo de la tranquilidad y compostura de Hume ante la muerte, relata su conversación jocosa sobre Caronte —atenuando, como ya hemos visto, uno de los comentarios más abiertamente impíos de Hume. Smith también señala que, «pese a que nunca hablaba de su muerte inminente con gran contento, nunca le gustó hacer alarde de su magnanimidad. No mencionaba nunca la cuestión si la conversación no le encaminaba de forma natural, y nunca se demoraba en ella más de lo necesario en atención a las circunstancias»[801].

Smith volvió a Kirkcaldy a mediados de agosto. Como no estuvo con Hume durante sus dos últimas semanas de vida, prosigue la narración con fragmentos de tres cartas, olvidando momentáneamente su reticencia habitual a publicar correspondencia privada. Los fragmentos se extraen de la

nota que Joseph Black envío el 22 de agosto sobre el empeoramiento de la salud de Hume y su buen estado de ánimo; de la última carta que su amigo le envió, escrita por su sobrino; y del anuncio de Black de la muerte de Hume, en la que describe su «calma» en los momentos finales[802]. Se supone que Smith quería incluir estas cartas para probar de manera incontestable que Hume fue feliz en sus últimos días. De esta forma, el lector no tendría que confiar solo en su palabra[803].

En el párrafo final, Smith trata de resumir la personalidad de Hume corroborando —e incluso magnificando— el autorretrato de Hume en *Mi vida*. Como bien señala Ian Simpson Ross, el biógrafo de Smith, el pasaje es «un texto en prosa ensamblado con exquisitez, quizá el mejor que escribió jamás»[804]. Smith abre con un preámbulo incierto, al menos en parte: «Así murió nuestro excelso amigo, al que jamás olvidaremos. No hay duda de que cada uno juzgará a su manera sus opiniones filosóficas; algunos las aprobarán y otros las condenarán, según si coinciden o no con las suyas. No obstante, no puede haber divergencia de opiniones por lo que hace a su manera de ser y proceder»[805]. Es verdad que la afabilidad de Hume solía desarmar a muchos críticos que le conocían en persona, pero Smith debería haber sabido que algunos —por no decir muchos— de sus lectores no estarían nada de acuerdo con la idea de que un escéptico como Hume pudiera ser moralmente impecable. Aun así, se dispuso a defender esa premisa.

Primero, Smith describe el temperamento de Hume, tachándolo de «más apacible» que el de cualquiera que hubiera conocido. Como ejemplo, cita la «caridad y generosidad» de Hume, incluso cuando se encontraba en «horas bajas», y la «frugalidad grandiosa y absoluta», que «no se basaba en la avaricia, sino en el amor de la independencia». Atribuyendo a Hume el término medio aristotélico, dice que «su extremada gentileza nunca socavó la firmeza de su espíritu ni de sus resoluciones». Resalta sobre todo que tenía muy buen humor, sabía hacer los diálogos muy amenos, y tenía una capacidad excepcional para fraguar amistades, de lo que podían dar fe los intelectuales de Edimburgo y sus múltiples admiradores franceses. Smith observa: «Nunca pretendía flagelar a nadie con las burlas. Lejos de ofensivas, casi

siempre resultaban complacientes y graciosas para quienes eran blanco de ellas. Para los amigos, que a menudo las recibían, puede que ninguna de sus otras maravillosas cualidades contribuyera más a dignificar su don para la conversa». Finalmente, dice que el «carácter jovial» de Hume se unía a «la mayor diligencia, erudición e inteligencia, y a una capacidad insondable en todos los campos»; rasgos que cualquiera puede constatar en las obras del filósofo[806].

Smith pone fin a la carta con una de las declaraciones más vigorosas que escribió jamás: «En líneas generales, tanto durante su vida como desde su muerte, siempre le he tenido por una persona cuya erudición y virtud se acercaban tanto a la perfección como tal vez permita la fragilidad humana»[807]. Este fragmento recuerda mucho al epitafio de Sócrates que hizo Platón en la última frase de *Fedón*, cuando el narrador (también llamado Fedón) designa a Sócrates «la persona más valiente, sabia y justa de cuantas hemos conocido en nuestro tiempo»[808]. El hecho de que vinculara el fin de su amigo con una de las muertes más emblemáticas de la tradición occidental era atrevido, pero no fue lo que más polémica despertó. En realidad, lo más escandaloso fue que Smith afirmara que Hume, un escéptico manifiesto, era un modelo de sabiduría y virtud.

Pese a lo corta que es, *Carta a Strahan* cumple varios objetivos diferentes con gran destreza. Para empezar, es más que nada un panegírico conmovedor. Tal y como dice J. Y. T. Greig, «es imposible reclamar un tributo más elevado de un amigo. De hecho, pocos lo han recibido»[809]. Al margen del contenido de la carta, el hecho de que Smith decidiera a su discreción completar la historia vital de Hume constituye por sí solo un elogio destacable. Si un amigo es «otro yo», como afirmaba Aristóteles, no cabe duda de que Smith era el mejor candidato para concluir el relato autobiográfico de Hume[810]. Además, la descripción de Smith de la personalidad y el compor-

tamiento de Hume era casi tan apologética como le permitían las normas de la verosimilitud y la veracidad. Smith refiere el buen humor irrefrenable, la equidad inquebrantable, el intelecto prodigioso y el sentido del humor contagioso de Hume con mucho brío y afecto. Lo cierto es que solo un amigo íntimo sería capaz de transmitirlos como él lo hace. Es evidente que Smith se sentía afortunado de haber conocido tan bien, y durante tanto tiempo, a alguien bueno y superlativo como Hume.

En segundo término, *Carta a Strahan* es una oda a la amistad[811]. Smith empieza la obra afirmando que pretendía «describiros cómo afrontó nuestro fantástico amigo [la enfermedad]», y concluye explicando cómo era su excelso amigo, al que jamás iba a olvidar[812]. De hecho, en la versión en inglés emplea la palabra *friend* hasta en diecisiete ocasiones, cuando la obra tiene apenas seis páginas. Según Smith, la gran capacidad de Hume para hacer amigos y la actitud respecto a ellos eran pruebas de su bondad, siendo la amistad una de las mayores recompensas que obtuvo de esta. Así pues, la carta refleja y sustenta la premisa que Hume y Smith mantuvieron en sus obras filosóficas: la amistad es un elemento fundamental e indispensable para tener una vida plena y ser feliz. La naturaleza de la obra también pretende destacar la amistad misma entre Hume y Smith, y la propone discretamente como modelo de todas las demás. Esta parece la esencia que esconde la afirmación críptica de Dugald Stewart de que su amistad «giraba sobre todo en torno a la admiración de la genialidad ajena y el gusto de la sencillez, además de la predisposición a documentarla para la posteridad —un hecho interesante en la trayectoria de estas dos eminencias»[813].

Ante todo, la carta quería reivindicar la fama de Hume y asegurar su legado en un mundo que a menudo se había mostrado hostil con él (y casi siempre con sus ideas). Cuando Smith escribió la obra, esto equivalía a afirmar que un escéptico podía vivir y morir sin problema, en contra de la opinión casi unánime. Al describir a Hume como un pozo de sabiduría y virtud —y al referirse una y otra vez a su felicidad durante los últimos meses y días de vida—, es difícil no ver un desafío deliberado de Smith a los fieles. Es cierto que Smith suavizó las bromas punzantes e impías sobre Caronte y

sustituyó el deseo de Hume de ver «las iglesias cerradas a cal y canto y a los clérigos desocupados» por el de ver «la caída de algunos cultos supersticiosos vigentes». No obstante, decidió convertir esta anécdota, que iba a resultar ofensiva de todas todas, en el eje de la obra. Al hablar sobre la muerte de su amigo, Smith ni siquiera alude a Dios, al alma o al más allá, siguiendo los pasos de Hume en *Mi vida*.

En consecuencia, el texto también defiende, aunque de forma implícita, que se puede vivir sin fe pero con integridad. En *La teoría de los sentimientos morales*, Smith había manifestado que la fe da sosiego ante la perspectiva de la muerte, y consuela a los parias e incomprendidos del mundo. Hume era consciente de que su muerte era inminente, y con frecuencia la gente le juzgaba mal, pero *Carta a Strahan* deja claro que no requería de comodidades y consuelos extraterrenales. En su primer libro, Smith también había argumentado que creer en Dios y en la vida futura suele ayudar a reforzar la moralidad. Aunque ni siquiera en aquel momento había osado plantear que la religión es un elemento imprescindible para llevar una vida de virtud, en *Carta a Strahan* Smith asegura que es prescindible sin más: la persona «cuya erudición y virtud se acercaban tanto a la perfección como tal vez permita la fragilidad humana» era un escéptico religioso. Para él, el paradigma de sabiduría y virtud no era un santo del cristianismo, sino un antiguo vecino de St. David Street.

Publicar *Carta a Strahan* fue un acto de coraje, especialmente si pensamos que Smith siempre fue receloso de las polémicas. A los devotos ya les fastidiaba bastante que Hume se mantuviera escéptico hasta el final —aunque, a fin de cuentas, hacía ya tiempo que le tenían por un infiel irreductible—, pero que un excatedrático de Filosofía Moral tan respetado como Smith se lo restregara fue un escándalo todavía mayor. Pagó con las setenas. Más adelante, Smith confesó lo siguiente: «Ese único texto que escribí con oca-

sión de la muerte de nuestro amigo Hume, y que consideré completamente inofensivo, me valió diez veces más improperios que cualquier ataque virulento que haya lanzado contra el sistema comercial de Gran Bretaña»[814]. Casi todos los expertos en Smith conocen esta frase, pues es una referencia clara a *La riqueza de las naciones* —un libro que, conviene recordarlo, se publicó un año antes de *Carta a Strahan*—, pero hay muy pocos que sepan con precisión qué improperios, y de qué calibre, recibió Smith por culpa del tributo a su amigo.

Por supuesto, no todo el mundo se ofendió. No había nadie mejor para juzgar el retrato de Smith que los otros amigos de Hume, y estos quedaron del todo satisfechos. Hugh Blair —que entonces era ministro— escribió esto a Strahan: «¡Pobre David! Nadie va a poder llenar el vacío que deja [en Edimburgo]. Nunca volverá a haber nadie como él. No puedo estar más de acuerdo con lo que dice Adam Smith de su persona en la última frase de la carta que os mandó y que se ha publicado»[815]. Hume y Smith también tuvieron un intercesor sobreexcitado llamado Samuel Johnson Pratt, que comenzó el efusivo texto *Apology for the Life and Writings of David Hume* con una manifestación rimbombante: «¡David Hume ha muerto! Los pilares del casticismo nunca habían temblado tanto como ahora, a raíz de este suceso»[816]. (Pratt no tardó en ser objeto de críticas). Sin embargo, en la mayoría de círculos la reacción fue muy distinta. En palabras de John Ramsay de Ochtertyre, *Carta a Strahan* «desató una gran crispación, y provocó que [Smith] fuera considerado en lo sucesivo un escéptico manifiesto, muy a pesar de todos los que le veneraban y admiraban sus escritos. Nadie ponía en duda que su amigo hubiera sido un filósofo entrañable, de gran talento y muy elocuente. Sin embargo, cuando el Dr. Smith declaró sin ambages lo siguiente respecto a Hume: "Tanto durante su vida como desde su muerte, siempre le he tenido por una persona cuya erudición y virtud se acercaban tanto a la perfección como tal vez permita la fragilidad humana", todo el mundo se quedó de piedra al ver a un excatedrático expresándose en estos términos. Llegó a afirmar que no importaba qué opiniones especulativas abrigara cada individuo; una máxima que soliviantó hasta a los cristianos

más moderados»[817].

La ofensiva fue liderada por George Horne, entonces vicerrector de la Universidad de Oxford y presidente del Magdalen College de Oxford, además de capellán oficial del rey Jorge III. Defensor a ultranza de la Iglesia alta anglicana, Horne fue posteriormente deán de Canterbury y obispo de Norwich. En abril de 1777, publicó una carta pública (pero anónima) a Smith, y le puso el título despectivo *A letter to Adam Smith LL.D. on the life, death, and philosophy of his friend David Hume Esq. By one of the people called Christians*. Tuvo tanto éxito, que ese mismo año se imprimieron otras dos ediciones y, a lo largo de las décadas siguientes, media docena más. El argumento principal de Horne era el mismo que se repitió religiosamente durante la polémica: que, en realidad, Hume no podía haber sido un hombre de virtud porque era un ateo y trataba de propagar su ateísmo a otros por medio de lo que escribía. (Como dice John Rae, una ostensible petición de principio[818].) Horne inicia su acusación con el mismo tono sarcástico que impregna todo el texto: «Recientemente habéis estado ocupado embalsamando a un filósofo. O debería decir más bien su cuerpo, dado que, en lo que atañe a la otra mitad de sí mismo, ni vos ni él parecéis convencidos de que exista, ni dormidos ni despiertos. De lo contrario, seguro que habría captado un poco vuestra atención. En *La teoría de los sentimientos morales*, podría pensarse que creer en la existencia y la inmortalidad del alma no podría hacer ningún daño, aunque no hiciera ningún bien. Eso sí, cada uno sabe dónde le aprieta el zapato»[819].

Sobre la declaración de Smith de que cada uno aprobará o condenará las premisas filosóficas de Hume «según si coinciden o no con las suyas», Horne se lamenta de que este sea el caso: «Ya que su propósito es barrer del mundo cualquier idea de verdad y confort, salvación e inmortalidad, de vida futura, providencia e incluso existencia de Dios, es una pena que no podamos confluir todos». Y añade con malicia: «[Aunque] alguna vez hayamos disfrutado con alguna ocurrencia del autor entre copa y copa». Horne admite que Hume podía haber sido «una persona sociable y agradable, un huésped pródigo, buen narrador de historias y digno rival “en su juego favorito,

el whist”». Aun siendo así, repite que Hume no pudo haber sido —tal y como afirmaba Smith— alguien genuinamente gentil, bueno, compasivo, generoso y dadivoso: «Sobre todo considerando que tantas veces se recostaba a meditar cómo extirpar del corazón de todos nosotros cualquier rastro de conocimiento de Dios y sus designios; de fe en su providencia bondadosa y espíritu protector; de esperanza de ser favorecidos con su gracia, en esta vida o en la siguiente; de cualquier amor por él y por su hermandad; de todo el temple durante el tormento y de todo el consuelo que emana de estas fuentes fructíferas y perennes y que nos asiste en momentos de dolor»[820].

Por encima de todo, Horne reprende a Smith por narrar, y presuntamente aprobar, la actitud indiferente de Hume ante la muerte y el más allá. Horne dice que parece que Smith quiera persuadir a sus lectores de «que el ateísmo es el único elixir contra el desasosiego y el mejor antídoto contra el miedo a la muerte. No obstante, está claro que quien es capaz de ver con complacencia que un amigo […] se distrae con Luciano, el whist y Caronte antes de morir, también será muy capaz de contemplar con una sonrisa las ruinas de Babilonia, ver en el terremoto que destruyó Lisboa una contingencia placentera y felicitar al faraón empedernido al ser derrocado en el mar Rojo». Si Smith hubiera sido un amigo de verdad o, dicho en otras palabras, una persona medio decente, habría suplicado a Hume que, en vez de jugar a las cartas y hacer bromas sobre Luciano, buscara la salvación eterna. Y sin duda no habría revelado —ni ostentado— la actitud impía de Hume con todo el mundo. Horne concluye que la actitud de ambos en esta cuestión era un ejemplo cristalino de la «influencia perniciosa de la falsa filosofía en el corazón de la gente»[821].

Otro autor siguió la estela de Horne muy pronto. E. M., según se dio a conocer en *Weekly Magazine*, planteó la posibilidad de que *Carta a Strahan* fuera una obra meramente satírica. El autor sostenía que, aunque no cabía duda de que Smith quería elaborar «un panegírico en honor a su amigo», acabó retratando a «un hombre de renombrada capacidad intelectual actuando como un tonto en sus últimos días», y esto solo podía «provocar que los hombres verdaderamente sabios y virtuosos sintieran pena, por no decir

desdén, por el recuerdo de Hume». Este crítico sugiere, igual que Horne, que no puede haber nada «más frívolo, infantil, inmoral y osado en un moribundo —consciente de que está a punto de morir— que mantener un diálogo jocoso como el de Hume con Caronte», y que Hume no puede ni compararse «con la auténtica grandeza del más humilde de los cristianos, pues este muere creyente»[822]. Aparecieron críticas más breves, pero análogas, en *London Review*, *Gentleman's Magazine* y *Weekly Magazine* (de nuevo), entre otras publicaciones[823].

Como era de esperar, Samuel Johnson y James Boswell coincidieron con estos dictámenes. Johnson se negó a creer lo que Smith y Boswell le contaron de la muerte de Hume. Cuando Boswell afirmó que «a Hume no le abrumaba pensar en la aniquilación», Johnson le espetó: «Estaba fingiendo, caballero. Por vanidad quería que le consideraran calmado». Acto seguido, Johnson volvió el argumento de Hume en lo concerniente a los milagros contra él: «Es más probable que aparentara estar sosegado, que no algo tan improbable como que no tuviera miedo a pasar […] a un estado incierto, y que no tuviera inquietud por abandonar todo lo que ya conocía. Y debéis tener en cuenta que, por lo que respecta a su propio principio de la aniquilación, no tenía motivos para decir la verdad»[824]. En cambio, a Boswell ya hemos visto que sí le pareció que Hume conservaba su escepticismo, incluso cara a cara con la muerte, y la cuestión le atosigaba de manera indecible. De resultas, tachó *Carta a Strahan* de «insolencia desvergonzada» y de ejemplo de «las obras perversas» que asolaban su época. Además, suplicó a Johnson que diera «un paso al frente» para «golpear a Hume y Smith cabeza con cabeza y hacer todavía más ridícula su infidelidad vanidosa y ostentosa». Y se preguntó: «¿Acaso no haríamos bien en arrancar esas malas hierbas del jardín de la moralidad?»[825]. Boswell también manifiesta esto sobre *Carta a Strahan*: «[Cuando leí la última frase] de mi antiguo profesor de Filosofía Moral, no pude evitar evocar al salmista: "Más que todos mis enseñadores he entendido"»[826]. Estos comentarios no se circunscribieron a la conversación privada, sino que todos aparecieron impresos y —excepto el último— se incluyeron en *Vida de Samuel Johnson*, obra famosísima de

Boswell. (Por suerte para Smith, este libro no se publicó hasta el año posterior a su muerte.) Cuando habían transcurrido más de dos años desde *Carta a Strahan*, Boswell seguía lo bastante ofendido con Smith para expresarle su indignación. Una vez, en la aduana, le dijo: «Le hice saber con cortesía que no me gustó que hubiera ensalzado tanto a David Hume. Se fue hacia la mesa enojado, pero simulando que trataba mi desaprobación con desaire. No me importó. Desde su elogio absurdo de Hume, […] no deseo pasar mucho tiempo a su lado»[827].

Por su parte, William Johnson Temple, amigo de Boswell, pensaba que a Smith debería darle vergüenza: «Alguien que en su día fue catedrático de Filosofía Moral, mentor de los jóvenes, debería arrepentirse de haber estado tan ligado a alguien que se jactó de su falta de fe en la providencia y en el más allá —y que murió con estas ideas—, y de haber albergado una admiración tan despreciable por él. Supongo que apoyar públicamente a un hombre como ese debió de dañar sobremanera su distinción. De hecho, equivale a adoptar todas sus opiniones más perversas en lo que atañe a la religión y la política»[828]. Si damos credibilidad a Boswell, incluso un admirador tan ferviente de Smith como Edmund Burke vio *Carta a Strahan* como un intento ridículo de divulgar el evangelio de la infidelidad: «Hablando de David Hume, Burke se rio de su *Vida* [*Mi vida*] y del apéndice de Smith en relación con la virtud, etc. Comentó: "Esto lo dicen para reverenciar a su Iglesia, y en ninguna congregación se usan más ardides que en la suya. […] Era un hombre mayor que se había preparado durante mucho tiempo para morir sin mostrar miedo. Y, cuando lo hace, se monta un revuelo. Por lo general, la gente muere en calma"»[829].

La polémica tardó en disiparse. Más de una década después, John Wesley dio un sermón pocos meses antes de que Smith falleciera. El fundador del metodismo arremetió así contra Hume (o más bien dicho, contra su recuerdo): «¿Qué pensáis ahora de Caronte? ¿Os ha llevado al otro lado del Estigia? […] ¡Al fin sabéis lo terrible que resulta caer en manos de Dios!»[830]. Incluso más adelante, a comienzos del siglo XIX, empezaron a circular bulos. Según estos, aunque Smith, Black, Home, Boswell y otros ha-

bían documentado la alegría y serenidad de Hume durante sus últimas semanas, en realidad pasó la mayoría del tiempo carcomido por la angustia, el miedo y la culpa, y que solo hacía buena cara cuando tenía visitas[831]. A Smith le llamaron a los cuatro vientos mentiroso o, en su defecto, víctima del plan que urdió Hume para parecer más sereno ante la idea de la muerte de lo que en realidad estaba. Desde luego, todos quienes difundieron este rumor eran devotos fervientes, y todos atribuyeron el presunto malestar de Hume a la falta de fe, y no al sufrimiento físico. Uno de los relatos incluso citó a Smith como víctima de los tormentos. Según una anécdota poco de fiar publicada en 1852, Smith hizo prometer a Hume durante sus últimos días de vida que, después de morir, «si le era posible se encontrara con él en la avenida umbría de The Meadows, detrás de George Square» —en la zona sur de Old Town, al lado de la universidad— para «revelarle los enigmas de ultratumba». Según la historia, la promesa turbó tanto a Smith, que «era imposible convencerle para que tomara la avenida después del ocaso»[832]. El lector sabrá mejor que nadie cuánta credibilidad merecen estas fábulas. Sin embargo, sí dan fe de que la muerte de Hume, y la descripción que hizo Smith de la misma, trastornó durante muchas décadas la sensibilidad religiosa. De hecho, casi un siglo después de la publicación de *Carta a Strahan*, un prolífico escritor beato se sintió lo bastante indignado para declarar que nunca se había topado «con una muestra más lamentable de la debilidad y el sinsentido de la falta de fe» en «toda la literatura inglesa»[833].

Tal vez Smith pensara que *Carta a Strahan* era un escrito «completamente inofensivo» (o eso quiso escenificar), pero está claro que mucha gente no lo vio así[834]. Conviene recordar que fue objeto de todas estas filípicas pese a suprimir algunos de los comentarios más ofensivos que tanto él como Hume habían proferido. Quién sabe cuántas calumnias habría recibido si los críticos hubieran sabido que Hume deseaba ver «las iglesias cerradas a cal y canto y a los clérigos desocupados», o que Smith aseguró que Hume había muerto «con una resignación más genuina ante el curso natural de las cosas, que la de cualquier cristiano quejumbroso que afecte resignación ante los designios de Dios»[835].

Aunque después Smith comentó que la carta le había valido diez veces más improperios que *La riqueza de las naciones*, nunca rectificó lo dicho ni se arrepintió de haberla publicado. Tampoco respondió nunca a quienes le criticaron. Tal como dice Greig, «había dado su opinión de *le bon David*, y se ciñó a ella sin añadir nada. Adam Smith le conocía bien»[836].

EPÍLOGO

LOS ÚLTIMOS AÑOS DE SMITH EN EDIMBURGO (1777-1790)

La publicación de *La riqueza de las naciones* y la muerte de Hume en 1776 encumbraron a Smith como líder indiscutible de los intelectuales escoceses, tanto en términos de renombre internacional como de influencia. Ironías del destino, poco después de que Hume muriera, Smith se trasladó a Edimburgo, tal y como su amigo le había suplicado durante décadas. Una vez acabada su segunda obra maestra, ya estaba preparado para renunciar a la relativa soledad de Kirkcaldy. Se mudó a la ciudad a principios de 1778, y vivió allí los siguientes doce años, con la excepción de dos estancias en Londres de cuatro meses cada una, en 1782 y en 1787.

Se mudó porque consiguió un nuevo trabajo. Para diversión y consternación de las generaciones futuras, después de publicar *La riqueza de las naciones* Smith fue agente de aduanas durante una década. Es decir, el gran adalid del librecambio aceptó una tarea repetitiva cobrando aranceles para el Gobierno de su majestad. Es más, él mismo solicitó el puesto. Sin embargo, el cambio no fue tan extraño como puede parecer a simple vista. En primer lugar, era casi una tradición familiar, ya que varios parientes de Smith habían trabajado como agentes de aduanas en Kirkcaldy, incluido su padre, así que conocía a la perfección las funciones, y le cautivaban en extremo[837]. Además, Smith no rechazaba de plano todos los aranceles, pues sabía que en la época eran una fuente importante de ingresos para el Gobierno de

Gran Bretaña. Aunque se oponía a usarlos como medida monopolizadora o para favorecer la industria nacional respecto a las importaciones, no estaba en contra de aranceles módicos y equitativos, siempre que se usaran para pagar los gastos necesarios de defensa, administración de justicia y obra pública. El trabajo no era una sinecura. O, al menos, él no lo trató como tal. Comentó que el cargo requería «mucha dedicación», pero lo valoró así: «[Es] fácil y honrado, y la retribución es suficiente para la vida que llevo». Este era, para él, el único pero: «Las interrupciones que sin duda provocan las obligaciones en la oficina a mi producción literaria»[838].

Durante esos años, Smith vivió en Panmure House, un edificio austero en forma de ele situado en Canongate, al extremo este de la actual Royal Mile. (Es el único domicilio de Smith que aún sigue en pie, y hoy día se está convirtiendo en un centro de información en el que se celebrarán actividades.) Como de costumbre, le acompañaba su madre —hasta 1784, cuando murió con la friolera de noventa años— y su prima, Janet Douglas, que le había servido como ama de llaves desde Glasgow. Poco después de irse a Edimburgo, la casa dio la bienvenida a otro huésped: David Douglas. Este hijo de otro primo contaba por aquel entonces con nueve años, y acabó siendo el principal heredero de Smith.

Hasta ese momento Smith no había vivido nunca en Edimburgo durante mucho tiempo seguido, ni había tenido devoción por la ciudad, pero pronto se convirtió en una especie de institución. Los visitantes acudían con frecuencia a conocerle, y las élites de la ciudad se peleaban por disfrutar de su compañía. Ahora que Hume ya no estaba, Smith recogió su testigo como anfitrión. Según Dugald Stewart, ofrecía «festines modestos, pero acogedores, en los que recibía de buen grado a sus amigos sin necesidad de invitación formal»,[839] y contribuyó a crear un grupo que se reunía cada semana para celebrar banquetes, llamado Oyster Club —o a veces Adam Smith's Club. Lo hizo junto a Joseph Black y James Hutton (sus posteriores albaceas literarios); un triunvirato formidable. Como señala John Rae, Smith, Black y Hutton se pueden considerar respectivamente los padres de la economía, la química y la geología modernas[840]. Seguro que toda esta confra-

ternidad ayudó a aliviar el dolor por la pérdida de Hume, pero no del todo. En 1784, Smith comentó a William Strahan: «Mis amigos cada vez son más escasos, y no creo que los nuevos puedan sustituirlos»[841]. En el comentario que Smith hizo dos años más tarde a Thomas Cadell, socio de Strahan, también se puede detectar un deje de melancolía. Mientras le recomendaba una obra sobre filosofía moral de un tal John Bruce, escribió: «Si bien discrepamos un poco, tal y como nos sucedía con David Hume, estoy seguro de que [la obra] le valdrá grandes elogios»[842]. Parece que el nombre y las ideas de Hume también solían hacer acto de presencia en el Oyster Club. Tal y como tuvo a bien revelar a Jeremy Bentham uno de sus miembros, el físico y librepensador austríaco François Xavier Schwediauer: «[Smith] era un amigo del alma del fallecido David Hume, y comparte sus principios»[843].

Aunque el trabajo en aduanas le robaba mucho tiempo, Smith siguió escribiendo. Poco después de la muerte de Hume, todavía en Kirkcaldy, empezó un libro sobre lo que denominó «las artes imitativas»; una categoría en la que englobó poesía, pintura, escultura, danza y música[844]. Nunca llegó a concluir la obra, pero en 1788 leyó un par de ensayos en la Literary Society de Glasgow. Además, se publicaron algunos borradores en la obra póstuma *Ensayos filosóficos*[845]. Al menos durante un tiempo, dio rienda suelta a sus ambiciones. En 1785, comentó por carta a un amigo que tenía dos «grandes obras en mente»: la primera, «una especie de historia filosófica sobre todas las ramas de la literatura, la filosofía, la poesía y la retórica»; y la segunda, «una especie de historia y teoría del derecho y la política». Dijo que ya había llevado a cabo buena parte de las pesquisas, y tenía «más o menos articulados ambos libros». Aun así, reconoció que: «Empieza a sobrevenirme la flaqueza de la vejez, pese a pelear contra ella con todas mis fuerzas. No tengo nada claro que pueda acabar ninguna de las dos»[846]. El mal agüero terminó por cumplirse, pues no finalizó las obras como deseaba.

Smith también continuó revisando las obras ya impresas, igual que Hume en sus últimos años. La segunda edición de *La riqueza de las naciones* se publicó en 1778 con algunas adiciones y correcciones, pero las modificaciones de la tercera edición fueron más sustanciales. Publicada en 1784, fue la última edición a la que Smith se dedicó en cuerpo y alma. Buena parte de lo que añadió fue en el Libro 4, en el que Smith hace su brutal análisis de las tesis y políticas mercantilistas. Según dijo a Strahan, las adiciones contenían «algunos argumentos nuevos contra las primas del cereal y de la pesca de arenque, un capítulo final sobre el sistema mercantil, así como un relato, y presumiblemente una explicación detallada, de lo absurdo y perjudicial que resultan todas las compañías privilegiadas», en especial, la Compañía Británica de las Indias Orientales[847].

Mientras tanto, la influencia del libro siguió aumentando. Smith no fue ni de lejos el primer defensor del librecambio —como habría sido el primero en reconocer—, pero ayudó a conferir a la idea una prominencia y una sobriedad de las que antes carecía. Walter Bagehot apunta que, antes de publicarse *La riqueza de las naciones*, el librecambio era «el típico principio sobre el que los padres responsables alertarían a sus hijos», si bien «se le tenía por una herejía tentadora, ante la cual era necesario prevenir»[848]. Al cabo de una década de la publicación, esta herejía se había convertido en la política oficial del Gobierno. Hay una anécdota de la época que figura en casi todas las biografías de Smith y que dice que, en su visita de 1787 a Londres, Smith entró en una sala donde se encontraba el primer ministro, William Pitt, con varios ministros clave de su gabinete. Todos se levantaron para recibirle y, cuando él les pidió que se sentaran, Pitt contestó: «No, esperaremos de pie a que os sentéis vos, pues somos vuestros discípulos»[849]. Puede que la historia sea apócrifa, pero es cierto que Pitt estudió el libro de Smith meticulosamente y que sus argumentos le influyeron mucho. Las políticas, los tratados y los presupuestos que aprobó tenían bastante de Smith, por lo menos hasta que estalló la guerra con la Francia revolucionaria.

Sin embargo, el mayor afán literario de Smith durante esos años se centró en el libro anterior, *La teoría de los sentimientos morales*. En 1790 —más de tres décadas después de salir por primera vez, y apenas unos meses antes de la muerte de Smith— se publicó la sexta edición. Incorporaba un aluvión de revisiones y adiciones, incluyendo una Parte 6 nueva titulada «Sobre la virtud»[850]. Los especialistas difieren sobre la trascendencia de los cambios. Algunos mantienen que las novedades no añaden nada significativo a la obra, sino que clarifican y desarrollan ideas de ediciones previas[851]. Otros sostienen que la sexta edición contiene preceptos nuevos importantes: como, por ejemplo, el primer debate sistemático de lo que es la virtud en realidad (en vez de lo que empuja a la gente a aprobarla); que da mucha más preponderancia que las ediciones anteriores a las deficiencias morales y políticas de la sociedad comercial; o que, por el contrario, es mucho más dada a proponer soluciones[852]. Entrar en estos debates en el epílogo sería irnos por las ramas, pero tal vez no está de más observar que algunas de las revisiones pueden interpretarse de otro modo: como un tributo a la vida y los escritos de David Hume[853].

Para empezar, varios de los pasajes nuevos evocan argumentos cruciales de las obras de Hume. Por poner un ejemplo, el análisis mordaz del «espíritu del sistema» recuerda a su amigo, siempre contrario a las políticas ideológicas,[854] y la crítica a las facciones civiles y eclesiásticas también. Además, la afirmación de que, «de todo aquello que corrompe los sentimientos morales […] el partidismo y el fanatismo siempre han sido, de largo, lo peor», podría ser perfectamente una idea vital en muchos de los ensayos de Hume y de buena parte de *Historia de Inglaterra*[855]. El elogio de Smith de «la clase media y baja de la vida», así como del «hombre prudente», invoca la defensa acérrima de Hume de que las sociedades comerciales son las más virtuosas[856]. Cuando Smith objeta la actitud «maligna y celosa» para con la prosperidad de las naciones vecinas, no solo se aviene con sus

propias hipótesis en *La riqueza de las naciones*, sino también con los argumentos previos de Hume en «Sobre la envidia en el comercio»[857]. El hecho de que Smith discurriera sobre el suicidio debió de responder al ensayo póstumo de Hume sobre la cuestión. Aunque no va tan lejos como Hume —quien defendió la moralidad del suicidio—, convino con él en que «los desgraciados que mueren de forma tan miserable no deben ser objeto de nuestra reprobación, sino de nuestra compasión. Tratar de condenarlos cuando ya no están al alcance del escarmiento humano es absurdo e injusto a partes iguales»[858].

En esta edición del libro, Smith también atenuó algunas de las premisas relativas a la religión. Según señala un experto, las revisiones tienden a «quitar importancia a la noción de Dios, y convierten su existencia, siempre que se trata la cuestión, en algo que podemos suponer, pero no llegar a saber a ciencia cierta»[859]. Es difícil determinar si hizo estos cambios porque se había hecho más escéptico o menos prudente[860]. Es evidente que cualquier cambio en este sentido acercaría las opiniones de Smith a las de Hume, pero hay un par de variaciones que parecen directamente inspiradas por su amigo. La primera figura en un capítulo nuevo sobre la importancia de distinguir entre desear los halagos y desear ser digno de ellos. Smith termina el capítulo criticando con cierta sorna la idea de que «los deberes de devoción y culto, público y privado, de la deidad» sean virtudes primordiales. Sugiere que Dios no requiere una adulación constante, dado que no es pusilánime ni cobarde, y describe «las fútiles mortificaciones monásticas» como intrascendentes en comparación con «las artes que contribuyen a sustentar, mejorar o adornar la vida humana»; una alusión más que inequívoca a las «virtudes monacales» inútiles y enojosas que Hume mencionó en la *Segunda investigación*[861].

La otra variación que parece que Hume inspiró en Smith —una de las revisiones más conspicuas y comentadas— fue la sustitución del único pasaje manifiestamente cristiano de la obra, una discusión sobre la doctrina de la expiación, por esta observación sarcástica: «En todas las religiones y supersticiones que han existido en el planeta, […] siempre ha existido un Tár-

taro para cada Elíseo; un lugar para el castigo de los malhechores, y otro para la recompensa de los honestos»[862]. Más tarde surgió la polémica sobre si Smith había hecho el cambio debido a «la infección que le contagió David Hume», en palabras de William Magee, arzobispo de Dublín. El prelado consideró esta revisión «un ejemplo más […] del peligro de entrar en contacto con los infieles, incluso para los más ilustrados»[863]. Tal vez no iba del todo desencaminado: este pasaje concluye un capítulo en el que Smith pone a prueba la concepción de Hume de la justicia, así que sí parece probable que el cambio estuviera motivado, al menos en parte, por su amistad. Tal y como aduce D. D. Raphael, cuando Smith se dispuso a revisar *La teoría de los sentimientos morales* después de la muerte de Hume, «seguro que tuvo un arrebato de repulsa por terminar una crítica de Hume con un párrafo de estilo parecido al de los sermones de los pastores exaltados que tanto habían difamado a su amigo. […] Por lo tanto, en vez de profesar la doctrina cristiana de la expiación, Smith expió los pecados con una frase de un tono tan propio de Hume que podría tacharse de libación en honor al alma de su amigo»[864].

En términos generales, la nueva Parte 6, «Sobre la virtud», podría interpretarse en su conjunto como un homenaje a Hume[865]. Al fin y al cabo, según admitió el propio autor, en *Carta a Strahan* ya había descrito su pureza intachable. La virtud suprema que se realza en la Parte 6 es el autocontrol. Según Smith, «el autocontrol no es por sí solo una virtud excelsa, pero de él parecen extraer el brillo el resto de virtudes»[866]. Se suele pensar que los estoicos fueron quienes suscitaron la insistencia de Smith en esta virtud, pero también podría atribuirse al autocontrol del que Hume había hecho gala durante su enfermedad. Smith observa que a la gente suele costarle dominar las pasiones cuando se acerca la muerte, así que el autocontrol es una cualidad más que admirable en esta tesitura: «Aquel que mantiene la calma […] ante la proximidad de la muerte, y no se permite ni una palabra ni un gesto que no concuerde a la perfección con los sentimientos del espectador más impávido, merece a la fuerza mi más profunda admiración»[867]. El hecho de que apenas unas frases antes Smith hubiera aludido al pensamiento

de Hume —en concreto, al nexo entre la belleza y la utilidad— refuerza la idea de que estaba pensando en su amigo al escribir este pasaje. Continúa el párrafo con el ejemplo de la muerte de Sócrates, que fue, naturalmente, el ideal con el que había comparado de forma implícita a Hume en la frase final de *Carta a Strahan*: «Si los enemigos de Sócrates le hubieran permitido morir plácidamente en su cama, quizá la gloria de ese gran filósofo tampoco habría adquirido el esplendor dorado que ha lucido durante las épocas sucesivas»[868]. Hume se libró de la cicuta, pero su muerte tampoco fue del todo dulce, atendiendo al clamor de los devotos por su escepticismo impenitente.

En último lugar, cuando Smith habla de la amistad en la Parte 6, es inevitable pensar en la suya con Hume[869]. Contrapone la amistad verdadera con la que tantas veces surge entre parientes consanguíneos, vecinos e incluso «compañeros de trabajo» o «socios comerciales». Según él, esta nace a raíz del «compromiso» o la «simpatía que se ha asumido y convertido en costumbre por conveniencia y comodidad». En cambio, las amistades verdaderas nacen de la «simpatía natural», o «del instinto de pensar que las personas que apreciamos merecen nuestra estima y aprobación». Smith asegura que la segunda clase de amistad es «la unión afectiva más virtuosa; por lo que es igualmente la más feliz, permanente y sólida», sobre todo cuando «cuenta con la garantía de la experiencia y el conocimiento mutuo de muchos años». Es inconcebible que pudiera pensar en otro que no fuera Hume. Enseguida remarca que, en estos casos, los amigos deben detectar el uno en el otro sabiduría y virtud; las mismas características que había adjudicado a Hume en la mayestática frase final de la *Carta a Strahan*. Smith acaba la reflexión diciendo que las amistades entre sabios y virtuosos son las únicas que merecen ese título sagrado y venerable[870].

Aunque Smith nunca había sido particularmente fuerte, cuando salió la

sexta edición de *La teoría de los sentimientos morales* en enero de 1790, su salud había empezado a decaer con rapidez. El 6 de febrero dispuso el testamento y, a partir de ese momento, casi todas las cartas que escribió —así como las que le escribieron o le mencionaron— aludieron a su padecimiento. Dugald Stewart comentó que «su enfermedad fatal, derivada de la obstrucción de los intestinos, fue lenta y dolorosa. Aun así, pudo aliviarla con el consuelo que le aportaron la compasión tierna de sus amigos y la resignación total. […] El pequeño círculo con el que se reunía religiosamente una noche a la semana —cuando las fuerzas se lo permitían— recordará durante mucho tiempo la serenidad y el alborozo con que afrontó el empuje progresivo de su dolencia, así como el interés sincero que mantuvo hasta el final en todo lo concerniente al bienestar de sus amigos»[871].

En verano, todo el mundo sabía que la muerte de Smith era inminente. Y él también. Como no quería dejar ningún escrito a medio hacer, el 11 de julio mandó —muy a pesar de los estudiosos posteriores— que sus colegas en el Oyster Club y albaceas literarios, Joseph Black y James Hutton, quemaran la gran mayoría de sus escritos. De todos los tomos de manuscritos que poseía, los únicos que se salvaron de las llamas fueron unos cuantos ensayos que más tarde se incluyeron en la colección póstuma *Ensayos filosóficos*.





FIGURA 13.1 El sepulcro sobrio de Smith en el cementerio de la iglesia de Canongate fue diseñado por Robert Adam. Se halla a un breve paseo de su último hogar, Panmure House. Fotografía tomada por el autor.

El 17 de julio, menos de una semana después, Smith murió en Panmure House. Tenía sesenta y siete años. Pese a que parece que padeció un suplicio mucho mayor que el de Hume durante su enfermedad, todas las crónicas indican que falleció con un aplomo similar. El 22 de julio se le enterró en el cementerio de la iglesia de Canongate. Su monumento también fue diseñado por Robert Adam, y es mucho más modesto que el mausoleo que Hume encargó para sí. El sepulcro de Smith está escondido en un rincón del cam-

posanto, sin molestar, y se limita a dar sus fechas y anunciar que ahí yacen los restos del autor de *La teoría de los sentimientos morales* y *La riqueza de las naciones*.

La muerte de Smith no despertó el mismo interés ni la misma agitación que la de Hume. Uno de sus admiradores en Londres dijo: «[Estoy] sorprendido, y admito que un poco indignado, de ver la poca sensación que ha provocado aquí su muerte. A duras penas se ha dado razón de ella, mientras que, cuando murió el Dr. Johnson [en 1784], estuvimos más de un año seguido oyendo panegírico tras panegírico en su honor»[872]. De hecho, el obituario anónimo que apareció en los periódicos londinenses fue bastante hostil. Destacaba el carácter extravagante de Smith, la poca originalidad de lo que había escrito y el hecho de que «se había convertido *ipso facto* en discípulo de Voltaire en materia religiosa», «entronizando a David Hume como, sin duda, el filósofo más grande de la historia»[873]. La esquela inicial de *Times* también mencionó con sarcasmo que hubiera «publicado un elogio tan ampuloso sobre el final estoico de David Hume»[874]. Por otra parte, es sorprendente la poca atención que prestó la prensa de Edimburgo a la muerte de Smith. *Scots Magazine*, por ejemplo, solo destinó nueve pobres líneas al suceso, en medio de docenas de esquelas locales más[875]. Aunque visto en perspectiva pueda parecer triste que un pensador de la trascendencia de Smith expirara sin luz, sin sol y sin moscas, es probable que le hubiera gustado irse así.

APÉNDICE

Este apéndice contiene el texto íntegro de las dos obras de las que tanto se ha hablado a lo largo de este libro: la autobiografía de David Hume, *Mi vida*, y el anexo de Adam Smith, *Carta del Dr. Adam Smith a don William Strahan*. (Para el análisis de estas obras, consúltense especialmente los capítulos 11 y 12). Las dos se publicaron de forma conjunta con el título *The Life of David Hume, Esq., Written by Himself*. La versión a la que Smith dio el visto bueno, impresa en 1777 en la calle Strand de Londres por W. Strahan y T. Cadell, es la que he usado como referencia.

MI VIDA, DE DAVID HUME

Es difícil hablar de uno mismo dilatadamente sin caer en la vanidad; por eso, seré breve. Tal vez la mera pretensión de escribir sobre mi vida se considere un acto de vanidad, pero este relato contendrá poco más que una crónica de mis escritos, a la vista de que, de hecho, toda mi vida ha girado en torno a proyectos y quehaceres literarios. Además, el éxito que han cosechado la mayoría de ellos no es tal como para poder vanagloriarme.

Nací en Edimburgo el 26 de abril de 1711, según el calendario usado antes de adoptarse el gregoriano. Era de buena familia, tanto por parte de padre como de madre. Mi padre descendía de la rama de los condes de Home, o Hume, y mis antepasados han tenido en propiedad durante varias

generaciones los terrenos que hoy posee mi hermano. Por su parte, mi madre era hija de sir David Falconer, presidente del Colegio de Justicia. El título de lord Halkerton lo heredó mí tío.

Sin embargo, mi familia no era pudiente. Además, al ser yo el hermano menor, de resultas de las costumbres del país el patrimonio que recibí fue muy exiguo. Mi padre, que tenía fama de ser un hombre distinguido, murió cuando yo era un niño. Así pues, nos dejó —a mi hermano mayor, a mi hermana y a mí— al cuidado de nuestra madre; una mujer de gran dignidad que, pese a ser joven y bella, se consagró plenamente a criar y educar a sus hijos. Seguí la trayectoria habitual en lo concerniente a la educación, y pronto se apoderó de mí una pasión por la literatura que ha regido mi vida y ha sido la fuente principal de mi gozo. La disposición a estudiar, la sobriedad y el esfuerzo que demostraba dieron a entender a mi familia que la carrera judicial podía ser una buena salida para mí. No obstante, descubrí que siento una profunda aversión por todo lo que no sea el cultivo de la filosofía y el saber general. Así, mientras ellos pensaban que estaba estudiando a Voet y Vinnius, devoraba en secreto libros de Cicerón y Virgilio.

No obstante, mi parva fortuna era insuficiente para llevar esta vida, y estaba algo renqueante por culpa de la intensidad ardiente con la que había estudiado, por lo que tuve la tentación, o más bien la obligación, de intentar con poca tenacidad adoptar un estilo de vida más activo. En 1734 fui a Bristol con un manojo de recomendaciones bajo el brazo para mercaderes prominentes, pero en pocos meses me percaté de que ese estilo de vida no me convenía. Viajé a Francia, con vistas a proseguir los estudios en el retiro del campo. Allí descubrí este plan de vida que he ansiado siempre y que he sido capaz de llevar. Decidí compensar mi carencia de riquezas con una frugalidad muy estricta a fin de mantener intacta la independencia y prescindir de todo, salvo de la mejora de mis aptitudes literarias.

Durante mi retiro en Francia, primero en Reims, pero en general en La Flèche, Anjou, compuse *Tratado sobre la naturaleza humana*. En 1737 volví a Londres, tras haber pasado tres años muy placenteros en ese país. A finales de 1738 publiqué mi *Tratado*. Justo después, fui a visitar a mi madre y

mi hermano, que vivían en la casa de campo de este. Allí se dedicaba con gran éxito a acrecentar su fortuna.

Ningún proyecto literario ha sido más desgraciado que *Tratado sobre la naturaleza humana*. La obra «nació muerta desde la imprenta», no se la realzó lo suficiente como para suscitar ni un solo comentario entre los fanáticos. Sin embargo, gracias a un temperamento alegre y optimista, me recuperé enseguida del varapalo, y en el campo continué estudiando con gran abnegación. En 1742, se imprimió en Edimburgo la primera parte de mis *Ensayos*. La obra tuvo una acogida favorable, y me ayudó a olvidar en un instante la decepción anterior. Permanecí con mi madre y mi hermano en el campo y aproveché para desoxidar el griego, que lo había dejado bastante apartado en la juventud.

En 1745 recibí una carta del marqués de Annandale en la que me invitaba a ir a Inglaterra a vivir con él. Descubrí que los amigos y familiares del joven noble también deseaban ponerle bajo mi cuidado y orientación, puesto que su estado mental y su salud lo exigían. Viví con él doce meses. Los honorarios me permitieron ensanchar bastante mi pequeña fortuna. Luego, recibí una oferta del general St. Clair para ser secretario en su expedición, que en un principio debía ser a Canadá, pero que terminó en una simple incursión en la costa de Francia. El año siguiente, 1747, recibí otra oferta del general para ocupar el mismo puesto en su embajada militar a las cortes de Viena y Turín. Ante estas cortes vestía como un oficial, y se me daba a conocer como edecán del general, junto con sir Harry Erskine y el capitán (hoy general) Grant. Estos dos años fueron prácticamente las únicas interrupciones de mi vida a los estudios. Las disfruté, y estuve muy bien acompañado. Además, gracias a los honorarios que percibí y a la frugalidad, pude amasar una fortuna que consideré suficiente para independizarme, pese a que la mayoría de mis amigos solían sonreír cuando lo decía. En suma, tenía casi mil libras.

Siempre había tenido la percepción de que *Tratado sobre la naturaleza humana* había tenido tan poco éxito por culpa del estilo, más que por el contenido. Es decir, que había pecado de indiscreción al apresurarme a

llevarlo a la imprenta. Por lo tanto, reformulé la primera parte de la obra como *Investigación sobre el conocimiento humano*, publicada mientras yo me encontraba en Turín. Con todo, la acogida no fue mucho mejor que la de *Tratado sobre la naturaleza humana*. Cuando volví de Italia, sufrí el martirio de encontrarme a toda Inglaterra sumida en un alto grado de conmoción por *Free Enquiry* de Middleton, mientras que mi obra era completamente ignorada. La nueva edición que se había publicado en Londres de *Ensayos morales y políticos* no tuvo una acogida mucho mejor.

Tal es la fuerza del ánimo, que estas desilusiones no me afectaron lo más mínimo. En 1749 fui a la casa de campo de mi hermano, dado que mi madre ya había muerto, y pasé allí dos años. Escribí la segunda parte de mis ensayos, que titulé *Discursos políticos*, e *Investigación sobre los principios de la moral*, que es otra parte remodelada del *Tratado*. Mientras tanto, mi editor Andrew Millar me comunicó que las publicaciones que habían visto la luz (todas salvo el desventurado *Tratado*) empezaban a ser tema de conversación, y que las ventas crecían de forma gradual, así que había demanda de nuevas ediciones. Hubo reverendos y reverendísimos, dos o tres al año, que reaccionaron a la obra. Es más, por los ataques encendidos del doctor Warburton supe que los libros comenzaban a ser del gusto de gente de bien. No obstante, me había resuelto no contestar jamás a nadie, y me mantuve fiel a la promesa. Al no ser de carácter irascible, me he podido abstraer de todas las riñas literarias. Estos síntomas de que mi reputación aumentaba me animaron, ya que siempre he estado más dispuesto a ver el lado positivo de las cosas. De hecho, es preferible tener esta cualidad que nacer con una herencia de diez mil libras anuales.

En 1751, cambié el entorno rural por el urbano, el lugar ideal para cualquier hombre de letras. En 1752, se publicó *Discursos políticos* en Edimburgo, donde entonces vivía. De todas mis obras, es la única que tuvo éxito desde el momento en que se publicó. Tuvo buena acogida en el extranjero y en Gran Bretaña. El mismo año se publicó en Londres *Investigación sobre los principios de la moral*, que considero (pese a que no debería ser yo quien juzgara estos asuntos) indudablemente el mejor de todos mis escritos

históricos, filosóficos o literarios. Aun así, pasó inadvertida tras su publicación.

En 1752, el Colegio de Abogados me nombró bibliotecario, un puesto por el que apenas recibí emolumentos, pero que me dio el control sobre una biblioteca enorme. Fue entonces cuando se me ocurrió la idea de escribir *Historia de Inglaterra*. Abrumado ante la perspectiva de prolongar la narrativa durante 1 700 años, comencé con la llegada al trono de la casa Estuardo. Era la época en que, a mi entender, habían empezado a surgir las tergiversaciones facciosas. Debo admitir que era optimista con el devenir de la obra. Pensaba que era el único historiador que había obviado el poder, el interés y la autoridad actual, así como el clamor de los prejuicios del pueblo. Y, dado que la obra tenía en cuenta todos los puntos de vista, esperaba pues que fuera aclamada. La decepción fue tremenda; el libro fue atacado de forma unánime con reproches, desaprobación e incluso inquina. Ingleses, escoceses, irlandeses, *whigs* y *tories*, clérigos y feligreses, librepensadores y prosélitos, patriotas y cortesanos… todos se unieron para denostar a quien presumían que había llorado la fatalidad de Carlos I y el conde de Strafford. Por si fuera poco, en cuanto se disipó el primer torrente de cólera, pasó algo aún más humillante: el libro cayó en el olvido. Millar me dijo que solo había vendido cuarenta y cinco ejemplares en doce meses. En los tres reinos no supe de casi nadie distinguido en el ámbito literario a quien le gustara el libro, con la salvedad del primado de Inglaterra, el Dr. Herring, y el de Irlanda, el Dr. Stone. Aunque parecen dos excepciones peculiares, sí es cierto que estos dos ilustres prelados me enviaron mensajes de ánimo por separado.

Sin embargo, confieso que me sentí decepcionado. De no haber sido por la guerra que estalló entre Francia e Inglaterra, a buen seguro me habría recluido en alguna ciudad de provincia de Francia, me habría cambiado el nombre y nunca habría vuelto a mi país de origen. Pero, dado que este plan era por aquel entonces inviable, y tenía bastante avanzado el siguiente volumen, decidí hacer de tripas corazón y perseverar.

Entretanto publiqué en Londres *Historia natural de la religión*, y otros

pocos escritos menores. La acogida inicial fue más bien fría, salvo por el panfleto que escribió en su contra el Dr. Hurd, caracterizado por toda la petulancia, arrogancia y ruindad que distingue a la escuela de Warburton. De hecho, este panfleto me consoló un poco, dado que hasta entonces la obra se había recibido con relativa indiferencia.

En 1756, dos años después de la aparición del primer volumen, se publicó el segundo tomo de mi *Historia*, que comprendía el periodo entre la muerte de Carlos I y la Revolución Gloriosa. Esta obra no ofendió tanto a los *whigs*, así que tuvo una mejor acogida. No solo adquirió prestigio, sino que reanimó un poco la desafortunada primera parte.

La experiencia me había enseñado que el partido *whig* estaba en disposición de conferir cualquier estatus dentro de la estructura estatal y literaria. Con todo, me repugnaba la idea de doblegarme a su clamor irracional. Así pues, todos los cambios que hice en los dos primeros reinados de los Estuardo —motivados por el estudio, la lectura y la meditación posterior—, de los más de cien que apliqué, fueron del lado *tory*, sin excepción. Es ridículo pensar que la Constitución inglesa anterior a ese periodo fuera un proyecto de libertad sólido.

En 1759, publiqué el tomo de mi *Historia* relativo a la dinastía de los Tudor. El fragor contra esta obra fue casi idéntico al que sucedió la historia de los dos primeros reinados de los Estuardo. El reinado de Isabel fue especialmente aborrecible. Sin embargo, ya era insensible a las expresiones de locura popular, y seguí en Edimburgo la mar de tranquilo y contento, disfrutando del retiro. Me dispuse a acabar la parte más temprana de *Historia de Inglaterra* en dos volúmenes que publiqué en 1761. Tuvieron un éxito aceptable, sin más.

A pesar de todos los vientos impelidos en contra de mis escritos, estos habían seguido su curso, y el dinero que los editores me entregaron por los ejemplares vendidos fue algo nunca visto en Inglaterra. Además de independiente, ahora era rico. Me retiré a mi Escocia natal con la intención de no volver a marcharme. Estaba feliz de no haber tenido que pedir nunca nada a gente poderosa ni haber buscado su amistad con algún fin. Con cin-

cuenta años, quería pasar el resto de mi vida así, filosofando. Sin embargo, en 1763 recibí una oferta del conde de Hertford, a quien no conocía de nada, para acompañarle en la Embajada de París. Me dijo que en un futuro cercano iba a nombrarme secretario de Embajada y, mientras tanto, ejercería las funciones del cargo. En un primer momento rechacé la oferta, pese a ser tentadora. Era reticente a establecer vínculos con personas de la nobleza, y tenía miedo de que la finura y la compañía licenciosa de París tuvieran un efecto nocivo sobre alguien de mi edad y talante. No obstante, cuando su señoría reiteró la oferta, la acepté. Tengo muchos motivos, de placer y de interés, para considerarme feliz de haber mantenido un vínculo con ese caballero, al igual que hice más tarde con su hermano, el general Conway.

Quienes no estén avezados a los efectos extravagantes de las modas no podrán ni imaginarse la acogida que tuve en París por parte de hombres y mujeres de orígenes y estratos dispares. Cuanto más rehuía sus excesivos cumplidos, más me dedicaban. Sin embargo, la vida en París resulta verdaderamente placentera por la gente juiciosa, sabia y educada que abunda en la ciudad más que en cualquier otro paraje. En su momento pensé en asentarme allí para siempre.

Se me designó secretario de Embajada. Sin embargo, en verano de 1765 lord Hertford fue nombrado lord teniente de Irlanda, así que me dejó solo. Fui encargado de negocios hasta que llegó el duque de Richmond a finales de ese año. A comienzos de 1766 me fui de París, y llegué a Edimburgo en verano con la misma idea que antes, esconderme en un retiro filosófico. Gracias a la amistad con lord Hertford, no volví más rico, sino muchísimo más, y con una renta harto mayor que cuando me había ido. Deseaba probar qué podía aportar el exceso, como había hecho antes con la parquedad. Pese a todo, en 1767 recibí otra invitación, esta vez del general Conway, para ser subsecretario. El prestigio del individuo y el vínculo que me unía con lord Hertford me impidieron rechazar la oferta. En 1769, volví a Edimburgo muy acaudalado (contaba con unos ingresos de 1.000 libras anuales), con una salud de hierro y, aunque algo entrado en años, resuelto a disfrutar de la holgura y del aumento de mi reputación.

En primavera de 1775, me empecé a doler de los intestinos y, aunque al principio no me alarmé, ahora sé que se trata de una enfermedad fatal e incurable. Cuento con que moriré pronto. La dolencia apenas me ha provocado sufrimiento y, lo que resulta aún más extraño, a pesar de mi patente languidez, nunca he tenido un momento de decaimiento. De hecho, si tuviera que elegir una etapa de mi vida para revivirla, tal vez escogería esta última. Siento el mismo ardor por la filosofía y sigo regocijándome igual que siempre con el placer de la compañía. Además, pienso que, al morir, un hombre de sesenta y cinco años simplemente se ahorra unos pocos años de dolencias. Y, aun cuando mi reputación literaria empieza a dar signos de despuntar con nuevo brillo, sé que solo me quedarían unos pocos años para gozar de ella. Es difícil estar más distanciado de la vida de lo que estoy en estos momentos.

Por último, me gustaría hacer un retrato histórico, por así decirlo, sobre mi carácter. Soy, o era (pues este es el tiempo que debo usar en referencia a mí mismo con tal de alentarme a expresar lo que siento) un hombre tranquilo, de temperamento apacible, abierto, sociable y risueño, capaz de crear vínculos afectivos, poco propenso a las hostilidades y de pasiones muy comedidas. Ni siquiera el gusto de la fama literaria, la pasión que me impelió, consiguió desabrirme pese a los frecuentes desengaños que me deparó. Jóvenes e insensatos disfrutaban mi compañía tanto o más que eruditos e intelectuales. Sentía una afinidad especial por las damas sencillas, y no tengo motivos para quejarme del trato que estas me dispensaron. En resumen, aunque la mayoría de hombres sobresalientes ha sido blanco de calumnias, yo nunca fui objeto de sus funestas fauces. Y aunque me expuse sin miramientos a la cólera de las facciones civiles y religiosas, conmigo parecían desprovistas de su furia habitual. Mis amigos nunca tuvieron ocasión de justificar ningún aspecto de mi personalidad o mi conducta. Los fanáticos podrían haber inventado y difundido de buen grado rumores en mi contra, pero nunca encontraron ninguno que, a su juicio, pudiera parecer probable. No afirmaré que estas honras fúnebres en mi honor no tengan ni pizca de vanidad, pero espero que, en cierta medida, esta no sea inmerecida. En cual-

quier caso, es algo que se puede aclarar y corroborar con facilidad.

18 de abril de 1776

CARTA DEL DR. ADAM SMITH A DON WILLIAM STRAHAN

Kirkcaldy, Fifeshire, 9 de noviembre de 1776

Muy Sr. mío:

Me complace sinceramente, aunque también me llena de tristeza, disponerme a describiros cómo afrontó nuestro fantástico amigo David Hume la enfermedad terminal que hace poco se lo llevó.

Aunque él ya sabía que la enfermedad era fatal e incurable, sus amigos le convencieron de que probara a hacer un viaje largo y, unos días antes de partir, escribió el relato de su vida que ha dejado en vuestras manos junto con otros escritos. Mi relato empezará, pues, donde termina el suyo.

A finales de abril, Hume se puso en camino hacia Londres. John Home y yo mismo veníamos de la capital para verle, y nos lo encontramos por casualidad en Morpeth, aunque esperábamos hallarlo en Edimburgo. Home regresó con él y le acompañó durante todo el recorrido por Inglaterra, dedicándole el cuidado y la consagración que cabría esperar de alguien tan simpático y afectuoso. Como yo había avisado a mi madre de que venía a Escocia, tuve que continuar hacia adelante. Con el ejercicio y el cambio de aires, su enfermedad remitió un poco, y cuando llegó a Londres pareció haber recobrado bastante la salud desde que había salido de Edimburgo. Se le aconsejó que tomara las aguas de Bath, y aparentemente tuvieron un efecto tan benigno que incluso empezó a ser más optimista en lo concerniente a su estado de salud, algo impropio de él. No obstante, los síntomas regresaron pronto con la virulencia habitual. En aquel momento abandonó ya cualquier esperanza de recuperarse, y afrontó la realidad con una dicha indescriptible y una resignación desmedida. Al volver a Edimburgo se sentía mucho más endeble, aunque nunca perdió la alegría. Continuó deleitándose como siem-

pre, enmendando sus obras para una nueva edición, leyendo libros para entretenerse, charlando con sus amigos y, alguna que otra tarde, jugando al whist, su juego favorito. Mucha gente no creía que estuviera muriendo de verdad, porque su alegría era inmensa, y conversaba y se regocijaba como acostumbraba a hacerlo. Un día, el doctor Dundas le comentó: «Le diré a vuestro amigo, el coronel Edmondstone, que habéis mejorado y que os estáis recuperando», a lo que Hume contestó: «Doctor, puesto que sé que no queréis decir nada más que la verdad, decidle que estoy muriendo tan rápido como desearían mis enemigos, si es que los tengo, y con tanta serenidad y alegría como podrían desearme mis mejores amigos». El coronel Edmondstone fue a visitarle al cabo de poco con tal de despedirse. Cuando volvía a casa, no pudo resistir la tentación de escribirle una carta para ofrecerle un último adiós y dedicarle, como si de un hombre moribundo se tratara, los bellos versos en francés del abad de Chaulieu. En ellos, el abad se halla cercano a la muerte, y se lamenta de que pronto tenga que partir sin su amigo, el marqués de la Fare. Hume era tan magnánimo y resuelto, que sus mejores amigos sabían que podían hablarle o escribirle a tumba abierta, sin esquivar la idea de que se estaba muriendo. Sabían que no solo no se ofendería por su franqueza, sino que se sentiría agradecido y halagado. Una vez, entré en su habitación mientras leía una carta que acababa de recibir, y que me mostró de inmediato. Le dije que, aunque era consciente de lo mucho que había decaído físicamente, y que las perspectivas eran muy malas en casi todos los sentidos, estaba tan animado y parecía tan lleno de vida que no podía yo evitar albergar todavía alguna leve esperanza. Esto fue lo que me contestó: «Vuestras esperanzas son infundadas. La diarrea persistente de más de un año es una enfermedad peligrosa para un hombre de cualquier edad. A la mía, resulta mortal. Cuando me acuesto, me siento más débil que cuando me levanté por la mañana, y cuando me levanto, me siento más débil que cuando me acosté por la noche. Además, sé que tengo órganos vitales afectados, así que moriré pronto». Yo le respondí: «Bueno, aunque terminara siendo el caso, como mínimo tendréis la satisfacción de dejar a vuestros amigos, y a la familia de vuestro hermano en particular, en la abundancia».

Dijo que esa satisfacción le reconfortaba tanto que, unos días antes, mientras leía *Diálogos de los muertos* de Luciano, de entre todas las excusas que en la obra se daban a Caronte para librarse de subir de inmediato a su barca no pudo encontrar ninguna que pudiera aplicársele a él. No había ninguna casa que construir, ni hija por la que velar, ni enemigos de los que vengarse. Esto es lo que dijo: «No sé qué excusa podría idear para que Caronte me concediera un poco más de tiempo. He cumplido todo lo trascendente que quería hacer, y jamás había previsto dejar a mis parientes y allegados en una situación mejor que la actual. Así pues, concurren todos los motivos para que pueda morir feliz». Luego se divirtió inventando varias excusas graciosas que dar al barquero, e imaginando las respuestas hoscas que cabría esperar de alguien como él: «Pensándolo mejor, creo que podría decirle: "Gentil Caronte, he estado enmendando mis obras para una nueva edición. Concededme un poco más de tiempo para ver cómo se reciben los cambios"», a lo que Caronte respondería: «Cuando hayas visto el efecto de estos cambios, querrás hacer otros. Estas excusas no tendrán fin, así que, buen amigo, sube a la barca». Sin embargo, él insistiría: «Tened un poco de paciencia, gentil Caronte, he procurado abrir los ojos de la gente. Si vivo unos años más, tal vez tenga la satisfacción de ver la caída de algunos cultos supersticiosos vigentes». Sería entonces cuando Caronte perdería la compostura y el civismo: «Bribón, no me hagas perder el tiempo. Eso no pasaría ni en un millar de años. ¿Acaso crees que te daré tanto tiempo? Sube a la barca ahora mismo, granuja holgazán».

No obstante, pese a que Hume nunca hablaba de su muerte inminente con gran contento, nunca le gustó hacer alarde de su magnanimidad. No mencionaba nunca la cuestión si la conversación no le encaminaba de forma natural, y nunca se demoraba en ella más de lo necesario en atención a las circunstancias. Lo cierto es que era un tema que surgía bastante a menudo, a causa de las preguntas relativas a su estado de salud que los amigos le formulaban de forma espontánea cuando le visitaban. La conversación antes mencionada, del jueves 8 de agosto, fue la penúltima que mantuvimos. Estaba tan marchito que la compañía de sus mejores amigos le fatigaba. Era

de carácter tan alegre, complaciente y sociable, que no podía evitar hablar con cualquier amigo que estuviera junto a él, y con más afán del que le convenía a su cuerpo. Por lo tanto, y conforme a sus deseos, acepté irme de Edimburgo, donde estaba residiendo por aquel entonces —sobre todo gracias a su hospitalidad—, y volví a casa de mi madre en Kirkcaldy. Acordamos que me escribiría siempre que quisiera verme, y el médico que más le estaba tratando, el doctor Black, se comprometió a escribirme de vez en cuando para informarme de cómo avanzaba su salud.

El 22 de agosto, el doctor me escribió esta carta:

«Desde que os envié la última misiva, Hume ha estado bastante calmado, si bien mucho más decaído. Se levanta, baja las escaleras una vez al día y se distrae leyendo, pero apenas ve a nadie. Charlar con sus amigos más cercanos le hace sentir especialmente fatigado y agobiado. Así pues, es una suerte que no vea a gente, puesto que así se ahorra ansiedades, impaciencias o desalientos. Gracias a algunos libros entretenidos, pasa las horas agradablemente».

El día siguiente recibí una carta de Hume, de la cual os adjunto un extracto:

Edimburgo, 23 de agosto de 1776

Mi querido amigo:

Hoy me veo forzado a confiar en la mano de mi sobrino para escribiros, pues no puedo ni levantarme.

[…]

Mi salud se está agravando a marchas forzadas. Esta noche he tenido una ligera fiebre, y esperaba que pudiera acelerar el final de esta horrible enfermedad. Por desgracia, se me ha pasado casi del todo. No puedo aceptar que vengáis solo por mí, porque solo podría recibiros durante un breve espacio de tiempo. No obstante, el doctor Black podrá informaros mejor de las fuerzas que me queden en cada momento. *Adieu*, mi queridísimo amigo.

Tres días más tarde, recibí esta carta del doctor Black:

Edimburgo, lunes 26 de agosto de 1776

Muy Sr. mío:

Ayer murió Hume, alrededor de las 4 de la tarde. En la noche del jueves al viernes se hizo evidente que la muerte era inminente. La enfermedad se había agudizado, y le había dejado tan débil que ya no podía ni levantarse de la calma. Conservó el discernimiento hasta el final, y no sufrió ni padeció angustia alguna. Nunca se permitió la mínima expresión de desasosiego, y cuando hablaba con las personas a su alrededor, siempre lo hacía con afecto y ternura. Consideré que escribiros para que vinierais habría sido inadecuado, sobre todo porque oí como dictaba una carta para vos en la que expresaba el deseo contrario. Cuando perdió todas sus fuerzas, le empezó a costar hablar, pero murió con una calma y una felicidad tales que no se podría haber hecho nada para mejorarlo».

Así murió nuestro excelso amigo, al que jamás olvidaremos. No hay duda de que cada uno juzgará a su manera sus opiniones filosóficas; algunos las aprobarán y otros las condenarán, según si coinciden o no con las suyas. No obstante, no puede haber divergencia de opiniones por lo que hace a su manera de ser y proceder. Lo cierto es que parecía tener un temperamento más apacible, si se me permite la expresión, que el de nadie que haya conocido. Incluso en sus horas bajas, su frugalidad grandiosa y absoluta no le impedía llevar a cabo actos de caridad y generosidad, si el momento así lo requería. Su frugalidad no se basaba en la avaricia, sino en el amor de la independencia. Su extremada gentileza nunca socavó la firmeza de su espíritu ni de sus resoluciones. Su disposición constante a satisfacer al otro era producto sincero de bonhomía y buen humor, con una pincelada de refinamiento y modestia, pero sin el más mínimo ápice de la malicia que tan a menudo caracteriza el ingenio. Nunca pretendía flagelar a nadie con las burlas. Lejos de ofensivas, casi siempre resultaban complacientes y graciosas para quienes eran blanco de ellas. Para los amigos, que a menudo las recibían, puede que ninguna de sus otras maravillosas cualidades contribuyera más a dignificar su don para la conversación. Y ese carácter jovial, que con otra gente es tan preciado, pero que muchas veces va ligado a cualidades frívolas y superficiales, en su caso se unía a la mayor diligencia, erudición e inteligencia, y a una capacidad insondable en todos los campos. En líneas generales, tanto durante su vida como desde su muerte, siempre le he tenido por una persona cuya erudición y virtud se acercaban tanto a la perfección como tal vez permita la fragilidad humana.

Como siempre, os mando mis más cordiales muestras de afecto.

Adam Smith

AGRADECIMIENTOS

Ha sido un auténtico placer escribir este libro, y me gustaría expresar mi agradecimiento a algunas de las personas que me han ayudado. En primer lugar, debo dedicar unas palabras de gratitud a la Universidad Tufts y, en concreto, al Departamento de Ciencias Políticas por acogerme en sus modélicas instalaciones, y al *Faculty Research Awards Committee* (Comité de Subvenciones para la Investigación Académica) por su generosa financiación. También doy las gracias a Bill Curtis, Emily Nacol, Rich Rasmussen, Michelle Schwarze y a dos críticos anónimos por leer un borrador del libro y hacerme las observaciones correspondientes, y a Felix Waldmann, por aconsejarme varias fuentes de lo más convenientes. También ha resultado incalculable la ayuda que me han prestado mediante conversaciones, opiniones y palabras de estímulo otros expertos sobre Hume, Smith y la Ilustración en general. Sería imposible citar a todas esas personas, pero quiero destacar a Sam Fleischacker, Michael Frazer, Michael Gillespie, Ruth Grant, Charles Griswold y Ryan Hanley. Agradezco la colaboración del personal de la Biblioteca Tisch de la Universidad Tufts, las Bibliotecas Widener y Lamont de la Universidad Harvard, la Biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale, la Biblioteca y Museo Morgan de Nueva York, la Biblioteca Británica y la Biblioteca Dr. Williams de Londres, la Biblioteca Nacional de Escocia y la Biblioteca de la Universidad de Edimburgo, la Biblioteca de la Universidad de Glasgow y el Archivo Nacional de Irlanda del Norte, en Belfast. También quiero dar las gracias a mi director editorial,

Rob Tempio, y a todo el equipo de la Princeton University Press por todo el esfuerzo y esmero que han invertido para que este libro fuera lo mejor posible.

Como siempre, dedico mis más sincero agradecimiento a Emily, mi esposa, y ahora también a Sam, nuestro hijo. No obstante, ya que este libro trata de una amistad, se lo dedico a mis amigos. No se me ocurre nada mejor que desearle a Sam la misma suerte que yo con los amigos.

OBRAS CITADAS

En las notas, he usado las claves y los acrónimos que se exponen a continuación para algunas de las obras más citadas. En los casos en los que así se estima oportuno, se incluye, además del número de página, una referencia al volumen, el libro, la parte, el capítulo o el número de párrafo.

OBRAS DE DAVID HUME

EHU *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, Clarendon, Oxford, [1748] 2000.

EMPL *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Liberty Fund, Indianápolis, [1741-1777] 1987.

EPM *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. Tom L. Beauchamp, Clarendon, Oxford, [1751] 1998.

FHL *Further Letters of David Hume*, ed. Felix Waldmann, Edinburgh Bibliographical Society, Edimburgo, 2014.

HE *The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 6 vol., Liberty Fund, Indianápolis, [1754-62] 1983.

HL *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, 2 vol., Clarendon, Oxford, 1932.

MOL «My Own Life», en *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Liberty Fund, Indianápolis, [1777] 1987.

NHL *New Letters of David Hume*, ed. Raymond Klibansky y Ernest C. Mossner, Clarendon, Oxford, 1954.

NHR «The Natural History of Religion», en *A Dissertation on the Passions and The Natural History of Religion*, ed. Tom L. Beauchamp, Clarendon, Oxford, [1757] 2007.

THN *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton y Mary J. Norton, Clarendon, Oxford, [1739-1740] 2007.

OBRAS DE ADAM SMITH

CAS *Correspondence of Adam Smith*, ed. Ernest Campbell Mossner e Ian Simpson Ross, Liberty Fund, Indianápolis, 1987.

EPS *Essays on Philosophical Subjects*, ed. W. P. D. Wightman y J. C. Bryce, Liberty Fund, Indianápolis, [1795] 1980.

LJ *Lectures on Jurisprudence*, ed. R. L. Meek, D. D. Raphael, y P. G. Stein, Liberty Fund, Indianápolis, [1762-1764] 1982.

LRBL *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. J. C. Bryce, Liberty Fund, Indianápolis, [1762-1763] 1985.

Strahan «Letter from Adam Smith, LL.D. to William Strahan, Esq.», en *David Hume, Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Liberty Fund, Indianápolis, [1777] 1987.

TMS *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael y A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianápolis, [1759-1790] 1982.

WN *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. R. H. Campbell, A. S. Skinner, y W. B. Todd, 2 vol., Liberty Fund, Indianápolis, [1776], 1981.

OTRAS OBRAS

Fieser James Fieser, ed., *Early Responses to Hume*, 2.ª ed., 10 vol., Thoemmes Continuum, Bristol, 2005.

Harris James A. Harris, *Hume: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

Mossner Ernest Campbell Mossner, *The Life of David Hume*, 2.ª ed., Clarendon, Oxford, 1980.

Phillipson Nicholas Phillipson, *Adam Smith: An Enlightened Life*, Yale University Press, New Haven (Connecticut) 2010.

Rae John Rae, *Life of Adam Smith*, Augustus M. Kelley, Nueva York, [1895] 1965.

Ross Ian Simpson Ross, *The Life of Adam Smith*, 2.ª ed., Oxford University Press, Oxford, 2010.

Stewart Dugald Stewart, «Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.», ed. I. S. Ross, en Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, Liberty Fund, Indianápolis, [1794] 1980.

IMÁGENES

1 Adam Smith, «Letter from Adam Smith, LL.D. to William Strahan, Esq.», en David Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Liberty Fund, Indianápolis, [1777] 1987, xlix.

2 James Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, LL.D., William Pickering, Londres, [1791] 1826, pp. 104-105.

3 Carta de Adam Smith a Andreas Holt de 26 de octubre de 1780, en CAS, p. 251.

4 Strahan, xlix.

5 Para leer la declaración de Hume, véase la carta de David Hume a Andrew Millar de 21 de julio de 1757, en HL I, p. 256; véase también la carta de David Hume a Andrew Millar de 20 de mayo de 1757, en HL I, p. 249; y la carta de Adam Smith a William Strahan de 2 de diciembre de 1776, en CAS, p. 223. Para ver la declaración de Smith, véase la carta de Adam Smith al conde Joseph Niclas Windisch-Gratz de 4 de julio de 1785, en «Adam Smith and Count Windisch-Gratz: New Letters», ed. Ian Ross y David Raynor, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 358 (1997): p. 181.

6 Carta de Adam Smith a William Strahan de 2 de diciembre de 1776, en CAS, pp. 223-224.

7 En cuanto a Hume, véase su testamento del 4 de enero de 1776, incluido en HL II, p. 317, y en CAS, pp. 195-196; y la carta de Adam Smith a William Strahan de 2 de diciembre de 1776, en CAS, p. 223. En cuanto a Smith, véase la carta de Adam Smith a David Hume de 16 de abril de 1773, en CAS, p. 168; y Stewart, p. 303, pp. 327-328.

8 LRBL, p. 132.

9 James Boswell, *Journal of a Tour to the Hebrides with Samuel Johnson, LL.D.*, ed. Frederick A. Pottle y Charles H. Bennett, McGraw-Hill, Nueva York, [1785] 1961, p. 9.

10 *Science of a Legislator*, de Knud Haakonssen, podría considerarse que lo es, pero lo cierto es que la obra solo contiene un capítulo sobre Hume, concebido como introducción para un análisis más minucioso de la figura de Smith. Además, Haakonssen se centra en exclusiva en las teorías de Hume y Smith sobre la justicia, y declara de forma explícita que renuncia «a la fuente casi inagotable de asuntos en los que se puede comparar y contraponer a los dos pensadores, por muy interesantes e importantes que sean». Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 2. Existen varias docenas más de estudios acerca de aspectos del pensamiento de Hume y Smith, y en estas páginas se citan algunos. Para leer dos relatos someros acerca de su amistad, consúltense Karl Graf Ballestrem, «David Hume und Adam Smith: Zur philosophischen Dimension einer Freundschaft», en *Adam Smith als Moralphilosoph*, ed. Christel Fricke y Hans-Peter Schütt, Walter de Gruyter, Berlín, 2005, pp. 331-346; e Ian Simpson Ross, «The Intellectual Friendship of David Hume and Adam Smith», en *New Essays on David Hume*, ed. Emilio Mazza y Emanuele Ronchetti, FrancoAngeli, Milán, 2007, pp. 345-363.

11 Véase la carta de Adam Smith a William Strahan de octubre de 1776, en CAS, p. 217.

12 Carta de David Hume a Adam Smith, tal vez de finales de enero de 1766, en HL II, p. 5, y CAS, p. 110; y carta de David Hume a Adam Smith de 8 de febrero de 1776, en HL II, p. 308, y CAS, p. 185.

13 Véase Christopher J. Berry, «Introduction: Adam Smith: An Outline of Life, Times, and Legacy», en *The Oxford Handbook of Adam Smith*, ed. Christopher J. Berry, Maria Pia Paganelli y Craig Smith, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 1.

14 Hume usó este tratamiento con Henry Home en 1745, antes de conocer a Smith, y Smith lo usó con James Menteath en 1785, tiempo después de que Hume hubiera muerto. Véase la carta de David Hume a Henry Home de 13 de junio de 1745, en NHL, p. 16; y la carta de Adam Smith a James

Menteath de 22 de febrero de 1785, en CAS, p. 281. Solo hay una prueba que pondría en tela de juicio la idea de que, desde que se conocían, Hume consideraba a Smith el mejor amigo que tenía, y a la inversa. Se trata de una afirmación de Hume a John Home, el dramaturgo, poco después de la muerte de William Mure de Caldwell, sobre quien dijo: «Era el mejor amigo que he tenido, y el que más tiempo he conservado». Carta de David Hume a John Home de 12 de abril de 1776, en HL II, p. 314. Hume suavizó el mensaje cuando escribió a Smith, diciendo que: «Era uno de los mejores amigos que he tenido, y de los que he conservado durante más tiempo». Carta de David Hume a Adam Smith de 1 de abril de 1776, en HL II, p. 312, y CAS, p. 187.

15 Los moderados eran ideólogos de la Iglesia de Escocia que formaron parte de la Ilustración, se opusieron al dogmatismo religioso y defendieron regirse esencialmente por las escrituras, tal y como hacía el luteranismo. (N. del t.)

16 Véanse David Edmonds y John Eidinow, *El atizador de Wittgenstein: una jugada incompleta*, Ediciones Península, Barcelona, 2001; David Edmonds y John Eidinow, *El perro de Rousseau: el relato de la guerra entre dos grandes pensadores de la época de la Ilustración*, Ediciones Península, Barcelona, 2007; Yuval Levin, *El gran debate: Edmund Burke, Thomas Paine y el nacimiento de la derecha y de la izquierda*, Editorial Gota a Gota, Madrid, 2015; Steven Nadler, *The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God, and Evil*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2008; Matthew Stewart, *El hereje y el cortesano: Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*, Ediciones de Intervención Cultural, Barcelona, 2007; y Robert Zaretsky y John T. Scott, *La querella de los filósofos: Rousseau, Hume y los límites del entendimiento humano*, Ediciones de Intervención Cultural, Barcelona, 2010.

17 Para la cita de Aristóteles, véase *Aristotle, Nicomachean Ethics*, trad. Robert C. Bartlett y Susan D. Collins, University of Chicago Press, Chicago, 2011, 1155a5-6, p. 163.

18 EHU 1.20, p. 105; y TMS I.ii.5.1, p. 41. El texto de Smith es del tenor literal siguiente: «La clave de la felicidad humana es saberse amado», si bien por el contexto parece claro que con «amado» hace referencia a la estima y el afecto de los amigos, más que al amor romántico.

19 THN 2.2.5.15, p. 235. Véase también la pregunta retórica de Hume en EMPL, p. 185: «Si desaparece el amor y la amistad, ¿qué queda en el mundo que valga la pena?».

20 Annette C. Baier, *The Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2010, p. 14; véase también la p. 9.

21 TMS VI.ii.1.18, p. 225. Para una comparación entre la interpretación de Smith y de Aristóteles acerca de la amistad, véase Douglas J. Den Uyl y Charles L. Griswold, «Adam Smith on Friendship and Love», *Review of Metaphysics* 49.3 (marzo de 1996): pp. 609-637.

22 Véase la genial antología de Michael Pakaluk, ed., *Other Selves: Philosophers on Friendship*, Hackett, Indianápolis, 1991, para leer algunas de estas reflexiones filosóficas sobre la amistad. Si se busca un análisis profundo sobre varias de estas obras, véase Lorraine Smith Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003 (pese a lo que el título parece indicar, trata una inmensa variedad de opiniones). Véase A. C. Grayling, *Friendship*, Yale University Press, New Haven (Connecticut), 2013, para un estudio reciente más superficial desde la perspectiva del mundo actual.

23 Véase E. E. Reynolds, *Thomas More and Erasmus*, Burns & Oates, Londres, 1965, para leer un estudio de la amistad entre Erasmo y Moro.

24 Carta de David Hume a Edward Gibbon de 18 de marzo de 1776, en HL II, p. 310.

25 Carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de 2 de julio de 1757, en HL I, p. 255.

26 Dugald Stewart, «Dissertation, Exhibiting a General View of the Progress of Metaphysical,

Ethical, and Political Philosophy, since the Revival of Letters in Europe», en *The Collected Works of Dugald Stewart*, ed. sir William Hamilton, vol. 1, Thomas Constable and Co., Edimburgo, [1815] 1854, p. 551.

27 Walter Scott, *The Miscellaneous Prose Works of Sir Walter Scott*, vol. 1, Robert Cadell, Edimburgo, [1824] 1847, p. 345.

28 Carta de Edward Gibbon a Adam Ferguson de 1 de abril de 1776, en *The Letters of Edward Gibbon*, ed. Jane Elizabeth Norton, vol. 2, Cassell & Co., Londres, 1956, pp. 100-101.

29 Arthur Herman, *How the Scots Invented the Modern World: The True Story of How Western Europe's Poorest Nation Created Our World and Everything in It*, Three Rivers, Nueva York, 2001. Otros ensayos sobre la Ilustración escocesa son los de Christopher J. Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1997; y Alexander Broadie, *The Scottish Enlightenment: The Historical Age of the Historical Nation*, Birlinn, Edimburgo, 2001.

30 Véase Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1985, pp. 10-11.

31 Por lo que respecta a las escuelas parroquiales, véase T. C. Smout, *A History of the Scottish People, 1560-1830*, Charles Scribners Sons, Nueva York, 1969, capítulo 18. En cuanto a las universidades, véase Roger L. Emerson, *Academic Patronage in the Scottish Enlightenment: Glasgow, Edinburgh and St. Andrews Universities*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2008; y Roger L. Emerson, *Professors, Patronage and Politics: The Aberdeen Universities in the Eighteenth Century*, Aberdeen University Press, Aberdeen, 1992. En D. D. McElroy, *The Literary Clubs and Societies of Eighteenth-Century Scotland, and Their Influence on the Literary Productions of the Period from 1700 to 1800*, tesis doctoral, Universidad de Edimburgo, 1952, uno puede hallar la relación más completa de los clubes y las sociedades de Escocia del siglo XVIII. Para una obra del mismo autor un poc más simple, pero publicada, véase Davis D. McElroy, *Scotland's Age of Improvement: A Survey of Eighteenth-Century Literary Clubs and Societies*, Washington State University Press, Pullman, 1969. Por lo que hace al sector editorial, véase Richard B. Sher, *The Enlightenment and the Book Scottish Authors & Their Publishers in Eighteenth-Century Britain, Ireland & America*, University of Chicago Press, Chicago, 2006. Para los moderados y la Iglesia de Escocia, véase la obra mencionada de Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment*.

32 Véase Richard B. Sher, «Scotland Transformed: The Eighteenth Century», en *Scotland: A History*, ed. Jenny Wormald, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 177-208, para un relato breve y maravilloso sobre Escocia en el siglo XVIII. La obra de Smout, *History of the Scottish People*, parte 2, ofrece un relato más extenso y antiguo, pero igual de entretenido; un clásico con todas las de la ley. Una obra moderna sobre la Ilustración en Edimburgo es James Buchan, *Crowded with Genius: The Scottish Enlightenment, Edinburgh's Moment of the Mind*, HarperCollins, Nueva York, 2003.

33 Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment*, p. 152.

34 Voltaire, *Letters Concerning the English Nation*, ed. Nicholas Cronk, Oxford University Press, Oxford, [1733] 1994, pp. 29-30.

35 En relación con este caso, véase Michael Hunter, «"Aikenhead the Atheist": The Context and Consequences of Articulate Irreligion in the Late Seventeenth Century», en *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, ed. Michael Hunter y David Wootton, Clarendon, Oxford, 1992, pp. 221-254; y Michael F. Graham, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead: Boundaries of Belief on the Eve of the Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2008.

36 Véase Smout, *History of the Scottish People*, p. 204, p. 207.

37 El mejor análisis de los moderados se puede encontrar en la obra de Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment*.

38 Véase John R. McIntosh, *Church and Theology in Enlightenment Scotland: The Popular Party, 1740-1800*, Tuckwell, East Linton, 1998.

39 A Smith se le tacha de ecléctico en un artículo insigne: Jacob Viner, «Adam Smith and Laissez Faire», *Journal of Political Economy* 35.2 (abril de 1927), p. 199. Al hablar de la influencia de Hume en Smith, digo que la han reconocido casi todos los académicos porque hay al menos uno, Athol Fitzgibbons, que ha discrepado largamente con «la idea generalizada de que la filosofía de Smith era un reflejo de la de su amigo David Hume». De hecho, sostiene incluso que Smith «era tan distinto de Hume en términos de moral y teorización como el yeso del queso. Rechazaba todos y cada uno de los postulados filosóficos básicos de Hume, incluyendo los relativos a la utilidad, el escepticismo, la relatividad de los valores, el individualismo radical y la distinción total entre ideas positivas y normativas». Athol Fitzgibbons, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth, and Virtue: The Moral and Political Foundations of The Wealth of Nations*, Oxford University Press, Oxford, 1995, V, pp. 28-29. Sin embargo, como pone de manifiesto la última parte de la cita, y como señala Stephen Darwall, Fitzgibbons llega a esta conclusión con una interpretación tendenciosa de Hume, al verle, en esencia, como una caricatura de Bernard Mandeville: «Un escéptico moral egoísta que piensa que albergar una inquietud teórica respecto a la virtud es incompatible con la economía positiva, y que una inquietud práctica respecto a la virtud lo es con la prosperidad económica». Stephen Darwall, «Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith», *Philosophy & Public Affairs* 28.2 (abril de 1999), pp. 147-148.

40 Phillipson, p. 65, p. 71, p. 67.

41 Samuel Fleischacker, «Adam Smith», en *A Companion to Early Modern Philosophy*, ed. Steven Nadler, Blackwell, Oxford, 2002, p. 508.

42 Samuel Fleischacker, «Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction», en *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl: A Collection of Essays*, ed. Christel Fricke y Dagfinn Føllesdal, Ontos Verlag, Frankfurt, 2012, p. 282.

43 Véanse Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, en especial cap. 5; y Duncan Forbes, «Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty», en *Essays on Adam Smith*, ed. Andrew S. Skinner y Thomas Wilson, Clarendon, Oxford, 1975, pp. 179-201. Por lo que respecta a la descripción que hace Hume de sí mismo como «un *whig*, pero uno muy escéptico», véase la carta de David Hume a Henry Home de 9 de febrero de 1748, en HL I, p. 111.

44 Hago un alegato prolijo en favor de esta interpretación en Dennis C. Rasmussen, *The Pragmatic Enlightenment: Recovering the Liberalism of Hume, Smith, Montesquieu, and Voltaire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, en particular caps. 2 y 4.

45 Sobre el debate de Hume sobre la religión, compárense J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, segunda edición, Humanities Press, Atlantic Highlands (Nueva Jersey), 1988, en especial pp. 219-223; y Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford University Press, Oxford, 2008, en especial pp. 284-285.

46 J. C. A. Gaskin, «Hume on Religion», en *The Cambridge Companion to Hume*, 2.ª ed., ed. David Fate Norton y Jacqueline Taylor, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 480.

47 MOL, xxxiv.

48 John Ramsay de Ochtertyre, *Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century*, ed. Alexander Allardyce, vol. 1, William Blackwood, Edimburgo, 1888, p. 463; véase también la p. 467.

49 Carta de James Wodrow a Samuel Kenrick de 10 de julio de 1759, en la Biblioteca Dr. Williams, Londres, MSS 24.157(33).

50 Entre las obras que son más vehementes a la hora de catalogar a Smith como un cristiano creyente (en vez de como un deísta) hay Brendan Long, «Adam Smith's Theism», en *The Elgar Companion to Adam Smith*, ed. Jeffrey T. Young, Edward Elgar, Cheltenham, 2009, pp. 73-99; y varios ensayos recopilados en Paul Oslington, ed., *Adam Smith as Theologian*, Routledge, Nueva York, 2011. La interpretación que defiende con más detalle que Smith era un ateo redomado, por lo menos al final de su vida, se puede encontrar en Peter Minowitz, *Profits, Priests, and Princes: Adam Smith's Emancipation of Economics from Politics and Religion*, Stanford University Press, Stanford (California), 1993, en particular caps. 6-10.

51 Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2001, p. 301n84; véase también la p. 130. Puede consultarse el debate entre Rothschild y Samuel Fleischacker sobre la cuestión en Samuel Fleischacker, «Smith's Ambiguities: A Response to Emma Rothschild's Economic Sentiments», *Adam Smith Review* 1 (2004): pp. 143-144; y Emma Rothschild, «Dignity or Meanness», *Adam Smith Review* 1 (2004): pp. 160-161.

52 Gavin Kennedy ha planteado la hipótesis de que el motivo fundamental por el que Smith era reticente era que no quería ofender a su madre. Lo hace en *Adam Smith's Lost Legacy*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2005, p. 40; y «Adam Smith on Religion», en *Berry, Paganelli, and Smith, Oxford Handbook of Adam Smith*, p. 467.

53 Presento el mismo alegato en Rasmussen, *Pragmatic Enlightenment*, p. 178-79. Hay otras interpretaciones escépticas similares en Rothschild, *Economic Sentiments*, pp. 129-134; Gavin Kennedy, «The Hidden Adam Smith in His Alleged Theology», *Journal of the History of Economic Thought* 33.3 (septiembre de 2011): pp. 385-402; y Colin Heydt, «The Problem of Natural Religion in Smith's Moral Thought», *Journal of the History of Ideas* 78.1 (enero de 2017): pp. 73-94.

54 Véase David Bourget y David J. Chalmers, «What Do Philosophers Believe?», en *Philosophical Studies* 170.3 (septiembre de 2014): p. 476.

55 Carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de 22 de septiembre de 1764, en HL I, p. 470.

56 Isaiah Berlin, *The Age of Enlightenment: The 18th Century Philosophers*, George Braziller, Nueva York, 1956, p. 163.

57 La información básica acerca de la vida de Hume se extrae de sus cartas, de *Mi vida* y de las biografías indispensables de Ernest Campbell Mossner y James Harris (arriba citadas).

58 A menudo se dice que Hume entró en la universidad a los once años, pero esta fue la edad en que se matriculó, no cuando empezó a asistir a clase. Puede hallarse un relato más exhaustivo sobre el paso de Hume por la universidad y, en esencia, sobre su desarrollo intelectual durante la juventud, en M. A. Stewart, «Hume's Intellectual Development, 1711-1752», en *Impressions of Hume*, ed. M. Frasca-Spada y P. J. E. Kail, Clarendon, Oxford, 2005, pp. 11-58. Para complementar el ensayo de Stewart, véase Roger L. Emerson, «Hume's Intellectual Development: Part II», en *Essays on David Hume, Medical Men and the Scottish Enlightenment: «Industry, Knowledge and Humanity»*, Ashgate, Farnham, 2009, pp. 103-125, que habla de cómo se convirtió Hume en historiador. También es útil Harris, cap. 1.

59 Carta de David Hume a James Birch de 18 de mayo de 1735, en E. C. Mossner, «Hume at La Flèche, 1735: An Unpublished Letter», *University of Texas Studies in English* 37 (1958): p. 32. Sobre Hume y la filosofía natural, véase Michael Barfoot, «Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century», en *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. M. A. Stewart,

Clarendon, Oxford, 1990, pp. 151-190.

60 MOL, xxxii-xxxiii; véase también la carta de David Hume a George Cheyne de marzo/abril de 1734, en HL I, p. 13. Por lo que hace a la asistencia de Hume a las clases de Derecho, véase William Zachs, *David Hume: Man of Letters, Scientist of Man*, Writers' Museum, Edimburgo, 2011, p. 59.

61 Carta de David Hume a Michael Ramsay de 4 de julio de 1727, en HL I, p. 9.

62 Richard Allestree, *The Whole Duty of Man, Laid Down in a Plain and Familiar Way, for the Use of All, but Especially the Meanest Reader*, A. Reilly, Dublín, [1658] 1756, pp. 358-359. Respecto a la confesión que hizo Hume de que recurría a la obra para juzgar su carácter, véase James Boswell, *Boswell in Extremes, 1776-1778*, ed. Charles McC. Weis y Frederick A. Pottle, McGraw-Hill, Nueva York, 1970, p. 11.

63 Carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de 10 de marzo de 1751, en HL I, p. 154.

64 Boswell, *Boswell in Extremes*, p. 11.

65 Véase Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1: *The Rise of Modern Paganism*, Norton, Nueva York, 1966, p. 326.

66 Carta de David Hume a George Cheyne de marzo/abril de 1734, en HL I, pp. 13-15.

67 MOL, xxxiii.

68 MOL, xxxiv.

69 Alexander Pope, *Epilogue to the Satires*, en *The Major Works*, ed. Pat Rogers, Oxford University Press, Oxford, [1738] 2006, p. 407.

70 Thomas H. Huxley, *Hume: With Helps to the Study of Berkeley*, Macmillan, Londres, [1887] 1908, p. 12.

71 THN intro. 1, p. 3; e intro. 6, p. 4.

72 THN intro. 7, p. 4.

73 Véase THN intro. 7, p. 5.

74 Véase Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford University Press, Oxford, 2008, cap. 2, para ver cómo casi todos los coetáneos de Hume coincidieron en que el *Tratado* era una obra irreligiosa.

75 Para el apartado sobre los milagros, véase la carta de David Hume a Henry Home de 2 de diciembre de 1737, en NHL, p. 2. Para la hipótesis de que el ensayo «De la inmortalidad del alma», publicado póstumamente, había sido concebido en un principio como parte del *Tratado*, tal vez para aparecer después (o dentro) del apartado «De la inmaterialidad del alma», véase J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, 2.ª ed., Humanities Press, Atlantic Highlands (Nueva Jersey), 1988, p. 102.

76 Carta de David Hume a Henry Home de 2 de diciembre de 1737, en NHL, pp. 2-3.

77 Carta de David Hume a Francis Hutcheson de 17 de septiembre de 1739, en HL I, p. 34.

78 Carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de marzo/abril de 1751, en HL I, p. 158.

79 Carta de David Hume a John Stewart de febrero de 1754, en HL I, p. 187; véase también David Hume, «A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh», en *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton y Mary J. Norton, Clarendon, Oxford, [1745] 2007, p. 431.

80 Véase la nota en EHU, p. 1, escrita en otoño de 1775 e impresa en enero de 1776.

81 T. H. Grose, «History of the Editions», en *The Philosophical Works of David Hume*, ed. T. H. Green y T. H. Grose, vol. 3, Longmans, Green, Londres, 1875, p. 39n.

82 Véase la nota en EHU, p. 1.

83 EMPL, p. 535.

84 EMPL, pp. 534-535.

85 Facciones políticas de la nobleza del siglo XVIII en Gran Bretaña. Los partidarios del *Country* se oponían a la corona, y decían representar al pueblo. Los miembros del *Court* defendían a los monarcas y residían en Londres. (N. del t.)

86 EMPL, p. 55, p. 53.

87 EMPL, p. 78, p. 77, p. 62.

88 Hume describe la vida del adepto al platonismo como una vida de «devoción filosófica», más que religiosa. Sin embargo, el tipo de filosofía que describe en esta obra parece indisolublemente religiosa: véase EMPL, p. 155.

89 EMPL, p. 170; véase también p. 179 n12.

90 EMPL, p. 5, p. 7.

91 Sobre esta anécdota, véanse Roger L. Emerson, «The "Affair" at Edinburgh and the "Project" at Glasgow: The Politics of Hume's Attempts to Become a Professor», en *Hume and Hume's Connexions*, ed. M. A. Stewart y John P. Wright, Pennsylvania State University Press, University Park, 1994, pp. 1-22; Richard B. Sher, «Professors of Virtue: The Social History of the Edinburgh Moral Philosophy Chair in the Eighteenth Century», en Stewart, *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, en especial pp. 103-108; y M. A. Stewart, «The Kirk and the Infidel», conferencia inaugural en la Universidad de Lancaster de fecha 9 de noviembre de 1994, Lancaster University Publications Office, Lancaster, 1995, pp. 1-29.

92 Carta de David Hume a Matthew Sharpe de Hoddam de 25 de abril de 1745, en HL I, p. 59; véase también la carta de David Hume a William Mure de Caldwell de 4 de agosto de 1744, en HL I, pp. 57-58.

93 Véase Sher, «Professors of Virtue», pp. 99-100.

94 Carta de David Hume a Francis Hutcheson de 17 de septiembre de 1739, en HL I, p. 34.

95 Carta de David Hume a James Edmonstoune de abril de 1764, en NHL, p. 83.

96 Carta de David Hume a Henry Home de finales de junio de 1747, en NHL, pp. 25-26.

97 Carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de marzo/abril de 1751, en HL I, p. 158.

98 Véase M. A. Stewart, «Two Species of Philosophy: The Historical Significance of the First Enquiry», en *Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry*, ed. Peter Millican, Clarendon, Oxford, 2002, pp. 67-95, para leer una hipótesis que sostiene que, en parte, Hume pudo haber escrito *Ensayos filosóficos* como respuesta a su intento fallido sobre la cátedra de Edimburgo.

99 En la portada de la primera edición de *Ensayos filosóficos* no figuraba el nombre de Hume, pero se reseñaba que la obra era «del mismo autor que *Ensayos morales y políticos*», una referencia a la edición de los *Ensayos* que el mismo editor (Andrew Millar) imprimió ese año (1748), y que incluía el texto «De David Hume» en la portada. Así pues, la identidad de Hume se revelaba, si bien de manera indirecta.

100 Carta de David Hume a James Oswald de Dunnikier de 2 de octubre de 1747, en HL I, p. 106; véase también la carta de David Hume a Henry Home de 9 de febrero de 1748, en HL I, p. 111.

101 Para consultar las versiones anteriores de los argumentos de «contrato original» y de la «obediencia pasiva» en el *Tratado*, véase THN 3.2.8-9, pp. 345-354.

102 Carta de David Hume a lord Elibank de 8 de enero de 1748, en Ernest Campbell Mossner, «New Hume Letters to Lord Elibank, 1748-1776» *Texas Studies in Literature and Language* 4.3 (otoño de 1962): p. 437.

103 Carta de David Hume a Henry Home de 9 de febrero de 1748, en HL I, p. 111; véase también la carta de David Hume a Charles Erskine, lord Tinwald, de 13 de febrero de 1748, en HL I, p. 112.

104 EMPL, p. 208. Esta nota al pie apareció por primera vez en la edición de 1753 de los *Ensayos*

de Hume, y más tarde fue revisada. La versión que se cita en el texto apareció en la primera edición póstuma de sus obras completas (1777).

105 TMS V.2.9, p. 206.

106 Carta de David Hume a James Oswald de Dunnikier de 29 de enero de 1748, en HL I, p. 109.

107 Carta de David Hume a John Home de Ninewells de 15 de abril de 1748, en HL I, p. 127.

108 MOL, xxxv.

109 Robert L. Heilbroner, *The Worldly Philosophers: The Lives, Times, and Ideas of the Great Economic Thinkers*, 7.ª ed., Simon & Schuster, Nueva York, 1999, p. 41.

110 El bautizo de Smith fue el 5 de junio, pero no se sabe con exactitud qué día nació. Sobre este filósofo, hay por lo menos cuatro biografías imprescindibles: la de Dugald Stewart, la de John Rae, la de Ian Simpson Ross y la de Nicholas Phillipson (todas se han citado).

111 Lo cierto es que Smith sí tenía un hermanastro, Hugh, del matrimonio anterior de su padre, pero no parece que tuvieran mucho contacto.

112 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, en *Basic Writings of Nietzsche*, trad. Walter Kaufmann, Modern Library, Nueva York, [1887] 1992, p. 543.

113 Carta de Adam Smith a William Strahan de 10 de junio de 1784, en CAS, p. 275.

114 Carta de Adam Smith a Archibald Davidson de 16 de noviembre de 1787, en CAS, p. 309.

115 Strahan, xlviii; véase también la carta de Adam Smith a John Home de Ninewells de 7 de octubre de 1776, en CAS, p. 214.

116 Stewart, p. 270.

117 TMS III.2.20, p. 124.

118 WN V.i.f.8, p. 761; V.i.f.34, p. 772.

119 Carta de Adam Smith a William Cullen de 20 de septiembre de 1774, en CAS, p. 173.

120 Véase Roger L. Emerson, «Scottish Universities in the Eighteenth Century, 1690-1800», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 167 (1977): pp. 453-474.

121 Carta de Adam Smith a William Smith de 24 de agosto de 1740, en CAS, p. 1.

122 Véanse las cartas de Adam Smith a su madre de 29 de noviembre de 1743, en CAS, p. 3; y de 2 de julio de 1744, en CAS, p. 3.

123 Stewart, p. 271.

124 Conviene aclarar que Balliol tenía inclinaciones jacobitas, mientras que Smith era partidario de la casa Hannover. El texto que dice que Smith se fue de Oxford disgustado fue escrito por el anticuario George Chalmers, que cita como fuente a David Callander de Westertown, exalumno de Smith. Véase en D. D. Raphael, «Adam Smith 1790: The Man Recalled; the Philosopher Revived», en *Adam Smith Reviewed*, ed. Peter Jones y Andrew S. Skinner, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1992, pp. 93-94.

125 Como ya se señala en la introducción, en el siglo XVIII la religión oficial de Escocia era la presbiteriana. A la anglicana, que no era oficial, se la llamaba episcopalista.

126 Véase Stewart, p. 272. Para saber más de Smith y de la Snell Exhibition, véase Iain McLean, *Adam Smith, Radical and Egalitarian: An Interpretation for the 21st Century*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2006, pp. 6-7.

127 Crítica de *Ensayos filosóficos* de Adam Smith, en *Monthly Review*, vol. 22 (enero de 1797): p. 60.

128 *Ib.* Respecto a la identidad de Leslie como autor de este escrito, véase Ross, p. 71. Respecto a la contratación de Leslie por parte de Smith y la estima en la que este le tenía, véase la carta de Adam Smith a sir Joseph Banks de 18 de diciembre de 1787, en CAS, pp. 309-310.

129 Véanse John Ramsay McCulloch, *Treatises and Essays on Subjects Connected with Economic Policy, with Biographical Sketches of Quesnay, Adam Smith, and Ricardo, Adam and Charles Black*, Edimburgo, 1853, pp. 445-446; y John Strang, *Glasgow and Its Clubs, or Glimpses of the Condition, Manners, Characters, and Oddities of the City, during the Past and Present Centuries*, Richard Griffin, Glasgow, 1857, pp. 27-28.

130 Strang, *Glasgow and Its Clubs*, p. 27-28. El texto de Gavin Kennedy dice literalmente que Smith «estaba de acuerdo con el juicio de sus tutores, pero no con la solución. El *Tratado* de Hume no era una lectura apropiada para un candidato a pastor, por lo que renunció a ser candidato». Gavin Kennedy, *Adam Smith's Lost Legacy*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2005, p. 19.

131 Durante mucho tiempo, se pensó que Hutcheson descubrió a Smith, su discípulo estrella, el *Tratado* y le pidió que escribiera un epítome. Al parecer, el texto resultó ser tan impresionante que se lo envió a Hume, quien, a su vez, mandó a Smith un ejemplar de la obra e intentó que se publicara el epítome. Esta hipótesis se basaba en una carta de Hume a Hutcheson en que le dice que su editor «ha enviado al Sr. Smith un ejemplar del libro», y le pregunta por lo que ha hecho con su resumen. Véase la carta de David Hume a Francis Hutcheson de 4 de marzo de 1740, en HL I, p. 37. Parece que la leyenda surgió en John Hill Burton, *Life and Correspondence of David Hume*, vol. 1, William Tait, Edimburgo, 1846, pp. 116-117, aunque otros muchos la repitieron durante décadas. No obstante, los académicos actuales han demostrado una y otra vez que, en realidad, el «Sr. Smith» no era Adam Smith. Puede que fuera una referencia a John Smith, editor de Hutcheson en Dublín, o (más probablemente) William Smith, uno de los redactores de *Bibliothèque raisonnée*, en Ámsterdam. El epítome del *Tratado* que menciona Hume lo escribió él mismo. Véanse la introducción de la edición de *An Abstract of a Treatise of Human Nature, 1740: A Pamphlet hitherto unknown by David Hume*, ed. J. M. Keynes y P. Srafta, Cambridge University Press, Cambridge, 1938; R. W. Connon y M. Pollard, «On the Authorship of Hume's Abstract», *Philosophical Quarterly* 27106, enero de 1977, pp. 60-66; Jeff Broome, «On the Authorship of the Abstract. A Reply to John O. Nelson», *Hume Studies* 18.1 (abril de 1992): pp. 95-104; David Raynor, «The Author of the Abstract Revisited», *Hume Studies* 19.1 (abril de 1993): pp. 213-215; y David Fate Norton, «More Evidence That Hume Wrote the Abstract» *Hume Studies* 19.1 (abril de 1993): pp. 217-222. Pueden encontrarse opiniones discordantes en John O. Nelson, «Has the Authorship of An Abstract of a Treatise of Human Nature Really Been Decided?», *Philosophical Quarterly* 26102 (enero de 1976): pp. 82-91; y John O. Nelson, «The Authorship of the Abstract Revisited», *Hume Studies* 17.1 (abril de 1991): pp. 83-86.

132 Esta serie plausible de acontecimientos se sugiere en Phillipson, p. 65.

133 Phillipson, p. 71. Dado su hincapié en las afinidades intelectuales entre Smith y Hume, es extraño que Phillipson solo analice de pasada *Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquiries*.

134 Respecto a cuándo fue escrita la obra, véase la introducción de W. P. D. Wightman en EPS, pp. 6-7. Esta obra —o, mejor dicho, la primera parte— se suele denominar *The History of Astronomy*. Este es el título que le dan los dos editores originales, Joseph Black y James Hutton, así como los editores de Glasgow de la edición moderna de las obras de Smith. Aun así, el título completo que Smith dio a la obra fue *The Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy*. También dejó dos escritos incompletos que parece que había concebido para formar parte de la misma obra, como pone de manifiesto el hecho de que llevaran un título idéntico y subtítulos similares: *Illustrated by the History of the Ancient Physics* e *Illustrated by the History of the Ancient Logics and Metaphysics*. Además, en el ensayo sobre astronomía hay una referencia a un pasaje de *History of the Ancient Logics and Metaphysics*, del que dice que «aparece a

continuación» (EPS, p. 53). Por lo tanto, me referiré a estas tres obras de forma conjunta con el título principal, o con la abreviación pertinente.

135 Carta de Adam Smith a David Hume de 16 de abril de 1773, en CAS, p. 168. Para leer cómo Hume tacha el *Tratado* de «obra pueril», véase la nota en EHU, p. 1.

136 En cuanto a la adición de un apartado sobre Newton, que se puede encontrar en EPS, pp. 97-105, véase la introducción de Wightman en EPS, p. 7. La teoría de que Smith revisó el ensayo sobre astronomía hacia el final de su vida puede hallarse en la carta de lord Loughborough a David Douglas de 14 de agosto de 1790, en William Robert Scott, *Adam Smith as Student and Professor*, Augustus M. Kelley, Nueva York, [1937] 1965, p. 313.

137 EPS, pp. 45-46.

138 EPS, p. 105.

139 EPS, p. 104.

140 EPS, pp. 40-41. El título del capítulo de Hume figura en THN 1.1.4, p. 12. Pueden encontrarse otras alusiones al *Tratado* en EPS, p. 34 y p. 42, ambas marcadas en la edición; en EPS, p. 37, en que Smith usa términos clave de Hume, como «ideas» e «impresiones»; y en EPS, p. 45, en que continúa discurriendo sobre la idea de la conjunción constante.

141 Carta de John Millar a David Douglas de 10 de agosto de 1790, en Scott, *Adam Smith as Student and Professor*, p. 313. Algunas voces modernas que debaten sobre esta conexión son la introducción general de D. D. Raphael y A. S. Skinners en EPS, p. 16-19; D. D. Raphael, «"The True Old Humean Philosophy" and Its Influence on Adam Smith», en *David Hume: Bicentenary Papers*, ed. G. P. Morice, University of Texas Press, Austin, 1977, pp. 23-38; y Eric Schliesser, «Wonder in the Face of Scientific Revolutions: Adam Smith on Newton's "Proof" of Copernicanism», *British Journal for the History of Philosophy* 13.4, 2005, pp. 697-732. Ryan Hanley sostiene que el ensayo de Smith sobre astronomía es, en esencia, contrario a la ideología de Hume, dado que el concepto de la indagación filosófica en la obra depende de una especulación que va más allá de la experiencia, y Hume se oponía a ella. Véase Ryan Patrick Hanley, «Skepticism and Imagination: Smith's Response to Hume's *Dialogues*», en *New Essays on Adam Smith's Moral Philosophy*, ed. Wade L. Robison y David B. Suits, Rochester Institute of Technology Press, Rochester (Nueva York), 2012, en particular pp. 174-175, pp. 183-184, p. 190. Pese a que aquí no puedo desarrollar la idea, creo que Hanley minimiza el escepticismo implícito de Smith en los *Principios* y magnifica la aversión de Hume a limitar las indagaciones a la experiencia.

142 EPS, pp. 48-49.

143 EPS, p. 50; véase también EPS, pp. 112-113.

144 EPS, p. 113; véase también EPS, pp. 50-51, p. 114.

145 EPS, p. 113.

146 Véase Eric Schliesser, «Toland and Adam Smith's Posthumous Work», *Diametros* 40 (2014): p. 123.

147 Sobre la composición de *Historia natural de la religión*, véase la introducción de la edición en NHR, xx-xxi. En Spencer J. Pack, «Theological (and Hence Economic) Implications of Adam Smith's "Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquiries"», *History of Political Economy* 27.2 (enero de 1995): pp. 289-307, puede hallarse un ensayo sugerente que compara esta obra con los *Principios* de Smith.

148 Pack resalta estos paralelismos con gran acierto: véase Pack, «Theological (and Hence Economic) Implications».

149 Véase la carta de Adam Smith a David Hume de 16 de abril de 1773, en CAS, p. 168, en la

que Smith describe la obra de una forma que hace pensar que Hume no la conoce.

150 Véase la carta de David Hume a Adam Smith de marzo de 1757, en HL I, p. 245, y CAS, p. 20.

151 Véase Ross, capítulo 7.

152 Chalmers cita a David Callander de Westertown, exalumno de Smith, como su fuente de información. Véase Raphael, *Adam Smith*, 1790, p. 94. Dugald Stewart admite: «No dispongo de ninguna referencia del periodo concreto en el que presumiblemente [Smith] conoció a David Hume». Stewart, p. 273.

153 Véase Scott, *Adam Smith as Student and Professor*, pp. 49-50. Hume fue elegido secretario de la Philosophical Society en diciembre de 1751, y seguramente conservó el cargo hasta que se fue a Francia en 1763: véase Mossner, pp. 257-258.

154 Véase la carta de David Hume a Adam Smith de 8 de junio de 1758, en HL I, p. 280, y CAS, p. 24.

155 James Caulfeild, *Memoirs of the Political and Private Life of James Caufeild, Earl of Chestermont*, ed. Francis Hardy (1810), en Fieser X, p. 210.

156 Carta de David Hume a John Wilkes de 16 de octubre de 1754, en HL I, p. 205.

157 Alexander Carlyle, *Autobiography of the Rev. Dr Alexander Carlyle, Minister of Inveresk, Containing Memorials of the Men and Events of His Time*, 2.ª ed., William Blackwood, Edimburgo, 1860, p. 273, p. 276.

158 Hay que confesar que, alrededor de un año antes, Smith había escrito un prefacio breve para un libro de poemas de William Hamilton: véase EPS, p. 261.

159 John Ramsay de Ochtertyre, *Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century*, ed. Alexander Allardyce, vol. 1, William Blackwood, Edimburgo, 1888, p. 461; véase también Rae, p. 28.

160 En Ramsay de Ochtertyre, *Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century*, p. 461, se refiere cómo a veces Smith «ofendía a gente de piedad riendo o sonriendo durante las ceremonias de culto divino».

161 James Boswell, *London Journal, 1762-1763*, ed. Frederick A. Pottle, McGraw-Hill, Nueva York, 1950, p. 248; Stewart, p. 329.

162 Carlyle, *Autobiography of the Rev. Dr Alexander Carlyle*, p. 279.

163 *Ib.*, p. 280; véase también Ramsay de Ochtertyre, *Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century*, p. 464.

164 J. Y.T. Greig, *David Hume*, Garland, Nueva York, [1931] 1983, p. 252.

165 Sobre la preferencia de Hume de «unos pocos amigos», véase EMPL, p. 7, p. 626; y carta de David Hume a la condesa de Boufflers de 15 de mayo de 1761, en HL I, p. 345.

166 Rae, p. 27.

167 Walter Bagehot, «Adam Smith as a Person», en *Biographical Studies*, Longmans, Green, Londres, [1895] 1907, p. 285.

168 Smith envió la carta de aceptación un día después de ser elegido en Glasgow; una auténtica proeza dada la velocidad a la que solía viajar el correo en esa época.

169 Acerca de la erudición cada vez mayor en la Universidad de Glasgow, véase Roger L. Emerson, «Politics and the Glasgow Professors, 1690-1800», en *The Glasgow Enlightenment*, ed. Andrew Hook y Richard B. Sher, Tuckwell Press, East Lindon, 1995, pp. 21-39.

170 Véase la introducción a la edición en *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century*, vol. 1: *Morals, Politics, Art, Religion*, ed. Aaron Garrett y James A. Harris, Oxford University Press, Oxford, 2015, p. 6.

171 Véase Stewart, pp. 275-276.

172 En LJ figuran dos compilaciones de los apuntes que tomaron los alumnos de Smith de sus clases de jurisprudencia —una del año académico 1762-1763, y la otra probablemente del año siguiente, el ultimo de Smith en Glasgow. La tercera compilación podría ser los «apuntes de Anderson», en el cuaderno personal de John Anderson, colega catedrático de Smith en Glasgow. Estos apuntes no son ni la mitad de exhaustivos que las otras dos compilaciones que se incluyen en LJ, y parecen extractos destacados de otros apuntes de estudiantes más pormenorizados. En caso de que sí fueran del curso de Smith, son de un año anterior a las dos compilaciones de LJ, tal vez de principios o mediados de la década de 1750. Véase Ronald L. Meek, «New Light on Adam Smith's Glasgow Lectures on Jurisprudence», *History of Political Economy* 8.4 (invierno de 1976), pp. 439-477.

173 Stewart, p. 274.

174 John Ramsay de Ochtertyre, *Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century*, ed. Alexander Allardyce, vol. 1, William Blackwood, Edimburgo, 1888, p. 462.

175 *Ib.*, p. 463; véase también Henry Grey Graham, *Scottish Men of Letters in the Eighteenth Century*, Adam and Charles Black, Londres, 1908, p. 153. En la carta de Adam Smith a William Johnstone de marzo/abril de 1752-1763, en CAS, p. 326, se puede detectar claramente el enojo de Smith por tener que celebrar los ritos de Pascua en la universidad.

176 Ramsay de Ochtertyre, *Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century*, pp. 462-463.

177 Véase la carta de Theodore Tronchin a Louis Francois Tronchin de 17 de julio de 1762, en *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, ed. R. A. Leigh *et al.*, vol. 12, Institut et Musée Voltaire, Ginebra, 1967, pp. 125-126.

178 Stewart, p. 275.

179 Véase la carta de James Boswell a John Johnston de Grange de 11 de enero de 1760, en *The Correspondence of James Boswell and John Johnston of Grange*, ed. Ralph S. Walker, McGraw-Hill, Nueva York, 1966, p. 7.

180 Véase también Gordon Turnbull, «Boswell in Glasgow: Adam Smith, Moral Sentiments and the Sympathy of Biography», en Hook y Sher, *Glasgow Enlightenment*, en especial pp. 164-165, p. 167.

181 Carta de Adam Smith a William Strahan de invierno de 1766-1767, en CAS, p. 122; véase también Stewart, pp. 350-351.

182 Carta de Adam Smith a Archibald Davidson de 16 de noviembre de 1787, en CAS, p. 309.

183 Carta de David Hume a John Clephane de 4 de febrero de 1752, en HL I, p. 164. James Harris sugiere que es probable que Hume no quisiera realmente conseguir ninguno de los cargos universitarios a los que opositó: véase Harris, viii, pp. 17-18, p. 209, pp. 306-307.

184 Carta de Adam Smith a William Cullen de noviembre de 1751, en CAS, pp. 5-6.

185 J. Y.T. Greig, *David Hume*, Garland, Nueva York, [1931] 1983, pp. 188-189.

186 Rae, pp. 47-48. En cuanto a la carta de Hume agradeciendo a Cullen su apoyo, véase la carta de David Hume a William Cullen de 21 de enero de 1752, en HL I, p. 163.

187 Mossner, p. 249.

188 Sobre el número de profesores en la universidad, véase la introducción a la edición de Hook y Sher, *Glasgow Enlightenment*, pp. 10-11.

189 Véase Gerhard Streminger, *David Hume: Der Philosoph und sein Zeitalter*, Verlag C. H. Beck, Múnich, [1994] 2011, p. 324. Watt no era profesor de la universidad, pero trabajaba como inventor. Por lo que respecta a la amistad de Smith con Watt, véase Rae, p. 74.

190 Carta de David Hume a John Clephane de 4 de febrero de 1752, en HL I, pp. 164-165.

191 MOL, xxxvi. Para conocer la evolución de la población de Edimburgo y Glasgow durante el siglo XVIII, véase T. C. Smout, *History of the Scottish People, 1560-1830*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1969, p. 261.

192 Tobias Smollett, *The Expedition of Humphry Clinker*, ed. Lewis M. Knapp y Paul-Gabriel Bouce, Oxford University Press, Oxford, [1771] 2009, p. 233.

193 Carta de Adam Smith a lord Shelburne de 29 de octubre de 1759, en CAS, p. 59. En 1788, cuando ya llevaba más de una década en Edimburgo, Smith seguía prefiriendo Glasgow: véase la carta de Adam Smith a Henry Herbert, lord Porchester, de 23 de septiembre de 1788, en CAS, p. 432. Véase también LJ, p. 333, p. 486.

194 En Hook y Sher, *Glasgow Enlightenment*, puede hallarse un análisis que intenta revertir este desequilibrio académico.

195 *Ib.*, véase la introducción, pp. 13-14. La carta de Adam Smith a William Johnstone de marzo/abril de 1752-1763, en CAS, p. 326, por ejemplo, pone de manifiesto que a Smith no le gustaba este aspecto de Glasgow.

196 Para leer una síntesis excepcional sobre la *Segunda investigación* y un análisis sobre sus diferencias con respecto al Libro 3 del *Tratado*, véase Annette C. Baier, «*Enquiry concerning the Principles of Morals*: Incomparably the Best?», en *A Companion to Hume*, ed. Elizabeth S. Radcliffe, Blackwell, Oxford, 2008, pp. 293-320.

197 Carta de David Hume a Francis Hutcheson de 17 de septiembre de 1739, en HL I, p. 32; véase también THN 3.3.6.6, p. 395.

198 Si se desea leer un debate interesante sobre la cuestión, véase Kate Abramson, «Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83.1 (mayo de 2000): en especial pp. 66-71.

199 EPM 9.3, p. 73.

200 Carta de David Hume al abad le Blanc de 5 de noviembre de 1755, en HL I, p. 227; véase también la carta de David Hume a David Dalrymple de 3 de mayo de 1753, en HL I, p. 175.

201 MOL, xxxvi.

202 EMPL, p. 255.

203 EMPL, p. 324.

204 EMPL, p. 269, p. 271, p. 277.

205 MOL, xxxvi.

206 J. H. Hollander, «Adam Smith 1776-1926», *Journal of Political Economy* 35.2 (abril de 1927): p. 164.

207 Sobre la Literary Society, véase D. D. McElroy, «The Literary Clubs and Societies of Eighteenth-Century Scotland, and Their Influence on the Literary Productions of the Period from 1700 to 1800», tesis doctoral, Universidad de Edimburgo, 1952, pp. 118-127.

208 Véanse William James Duncan, *Notes and Documents Illustrative of the Literary History of Glasgow, During the Greater Part of the Last Century*, Maitland Club, Glasgow, 1831, p. 132; y James Coutts, *A History of the University of Glasgow, from Its Foundation in 1451 to 1909*, James MacLehose and Sons, Glasgow, 1909, p. 316.

209 No se sabe con certeza cuándo fue publicada la obra. Véase Jacob Viner, «Guide to John Rae's *Life of Adam Smith*» en Rae, pp. 55-56, para leer un análisis sobre el tema.

210 Stewart, p. 300; véanse también pp. 320-321.

211 Véase Meek, «New Light», p. 470.

212 LJ, p. 507. Los apuntes del curso sobre jurisprudencia de años anteriores tratan el mecanismo

de flujo-especie con más detalle, pero nunca se menciona a Hume a título nominal; véase LJ, pp. 386-389. Véase la referencia testimonial a Hume en el mismo contexto en el manuscrito conocido como «Early Draft of Part of The Wealth of Nations», en LJ, p. 576. Respecto a las críticas de Hume al papel moneda, véase en particular EMPL, pp. 284-285, pp. 316-318. Más adelante, atemperó su censura al papel moneda —véase el pasaje añadido a la edición de 1764 de sus ensayos en EMPL, pp. 318-320— y, en *La riqueza de las naciones*, Smith acabó adoptando un punto de vista bastante próximo a la versión revisada de Hume. Véase Carl C. Wennerlind, «The Humean Paternity to Adam Smith's Theory of Money», *History of Economic Ideas* 8.1 (primavera de 2000): en especial pp. 89-92, para ver un análisis sobre esta cuestión. El ensayo de Wennerlind también discurre de forma interesante acerca de la duda eterna de si Smith incorporó el mecanismo de flujo-especie en su teoría económica de *La riqueza de las naciones* y, en tal caso, hasta qué punto.

213 LJ, p. 514.

214 Sobre la reinterpretación de Smith de los argumentos de Hume, véanse LJ, pp. 316-325, pp. 402-404. Sobre su comentario acerca de Hume en el que le llama «un caballero de gran ingenio», véase LJ, p. 317. La analogía de Hume puede encontrarse en EMPL, p. 475.

215 Duncan Forbes, «Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty», en *Essays on Adam Smith*, ed. Andrew S. Skinner y Thomas Wilson, Clarendon, Oxford, 1975, p. 181.

216 La única mención a Hume por su nombre, aparte de la arriba citada, se encuentra en LJ, p. 332. Sin embargo, la editorial de Glasgow identifica otras alusiones a múltiples de sus obras en las páginas siguientes de LJ: 25, 31, 51, 87, 93, 153, 180, 181, 182, 193, 194, 239, 240, 245, 248, 249, 255, 257, 261, 262, 266, 270, 275, 276, 279, 307, 320, 334, 390, 393, 519, 548, y 550; además de otras muy evidentes esparcidas por los apuntes.

217 Véase EMPL, p. 256, pp. 260-261, para ver precedentes en Hume de la teoría de los «cuatro estadios». En este caso, Montesquieu resulta una fuente de influencia literaria más factible para Smith: véase en particular Charles de Secondat, barón de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trad. Anne M. Cohler, Basia C. Miller y Harold S. Stone, Cambridge University Press, Cambridge, [1748] 1989, XVII, pp. 8-17, pp. 289-293. Muchos coetáneos de Smith abrazaron una versión de la teoría de los «cuatro estadios». El análisis más completo de los precursores y máximos exponentes de esta teoría sigue siendo Ronald L. Meek, Los orígenes de la ciencia social: *El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1981.

218 Acerca de la transición de la era feudal a la sociedad comercial, compárense EMPL, p. 277; HE II, pp. 108-109, pp. 522-524; HE III, pp. 76-77, p. 80; y HE IV, pp. 383-385; con LJ, pp. 50-51, pp. 202-203, pp. 261-264, p. 420. Respecto a la criminalidad durante el reino de Isabel, compárese HE IV, p. 414; con LJ, p. 332.

219 Véase LRBL, p. 116.

220 Carta de David Hume a Adam Smith de 24 de septiembre de 1752, en HL I, pp. 167-169, y CAS, pp. 8-9. En *Mi vida*, Hume repite esta última afirmación, al decir que había empezado *Historia de Inglaterra* con los Estuardo porque, según él, era la época en la que «habían empezado a surgir las tergiversaciones facciosas».

221 Carta de David Hume a Andrew Millar de 20 de mayo de 1757, en HL I, p. 249. En su correspondencia, Hume admitió el error a varias personas más: véase la carta de David Hume a lord Elibank de 8 de junio de 1756, en Ernest Campbell Mossner, «New Hume Letters to Lord Elibank, 1748-1776», *Texas Studies in Literature and Language* 4.3 (otoño de 1962): p. 440; carta de David Hume a William Strahan de 25 de mayo de 1757, en HL I, p. 251; carta de David Hume a John Clephane de 3 de septiembre de 1757, en HL I, p. 264; y carta de David Hume a William Robertson de

25 de enero de 1759, en HL I, p. 294.

222 Véase la introducción a la edición en David Hume, *The History of Great Britain: The Reigns of James I and Charles I*, ed. Duncan Forbes, Penguin, Middlesex, 1970, p. 24.

223 Carta de David Hume a Adam Smith de 24 de septiembre de 1752, en HL I, p. 168, y CAS, p. 8.

224 Carta de David Hume a Adam Smith de 26 de mayo de 1753, en HL I, p. 176, y CAS, pp. 9-10. Sobre el hecho de que Hume pusiera a disposición de Smith los recursos de la biblioteca del colegio de abogados, véase William Robert Scott, *Adam Smith as Student and Professor*, Augustus M. Kelley, Nueva York, [1937] 1965, p. 116.

225 Carta de David Hume a Adam Smith de 24 de septiembre de 1752, en HL I, p. 168, y CAS, p. 9.

226 Carta de David Hume a Adam Smith de 27 de febrero de 1754, en NHL, pp. 35-37, y CAS, pp. 10-11.

227 Véanse la carta de noviembre de 1754 de David Hume al decano del colegio de abogados y la carta de David Hume a Robert Dundas de Arniston Jr. de 20 de noviembre de 1754. Ambas se pueden encontrar en J. C. Hilson, «More Unpublished Letters of David Hume», *Forum for Modern Language Studies* 6.4 (1970): pp. 323-324.

228 Carta de David Hume a Adam Smith de 17 de diciembre de 1754, en HL I, p. 212, y CAS, pp. 16-17.

229 Mossner, p. 253.

230 Carta de David Hume a Adam Smith de 17 de diciembre de 1754, en HL I, p. 212, y CAS, 17.

231 Véase Fieser IX, pp. 198-230.

232 John Rae expone que *The Criterion* «se suele considerar un escrito ideado para atraer a la fe a Adam Smith mostrándole la evidencia de los milagros del cristianismo. […] Está escrito con si fuera una carta a un destinatario anónimo. […] Y, según dice [Alexander] Chalmers en *Biographical Dictionary*, "siempre se ha pensado que este era Adam Smith". Desde que apareció el libro de Chalmers, este argumento se ha ido repitiendo en los mismos términos en los diccionarios biográficos subsiguientes, así como en otras obras. Sin embargo, ni Chalmers ni sus sucesores revelan quién pensaba así, ni qué fuentes les habían inducido a creerlo. Por otra parte, [William] Macdonald, yerno y biógrafo de Douglas, no menciona ni siquiera el nombre de Smith en relación con esta obra, sino que manifiesta de forma explícita que el libro se escribió pensando en varios de los amigos del autor que habían recibido la influencia de las objeciones de Hume y otros en lo que atañe a la veracidad de los milagros del Evangelio. Así pues, la cuestión es un poco imprecisa». Rae, p. 129.

233 John Douglas, *The Criterion; or, Miracles Examined, with a View to Expose the Pretensions of Pagans and Papists*, A. Millar, Londres, 1754, pp. 1-2.

234 Véase la carta de Adam Smith a John Douglas de 6 de marzo de 1787, en CAS, p. 301, para ver cómo Smith conservó la amistad con Douglas.

235 Véase la carta de David Hume a William Strahan de 30 de enero de 1773, en HL II, p. 269; pero también la carta de David Hume a William Strahan de 22 de febrero de 1773, en HL II, p. 276.

236 Rae, p. 101.

237 Alexander Carlyle, *Autobiography of the Rev. Dr Alexander Carlyle, Minister of Inveresk, Containing Memorials of the Men and Events of His Time*, 2.ª ed., William Blackwood, Edimburgo, 1860, p. 275.

238 Para leer crónicas acerca de la Select Society, véase Roger L. Emerson, «The Social Composition of Enlightened Scotland: The Select Society of Edinburgh, 1754-1764», *Studies on Voltaire*

and the Eighteenth Century 114 (1973): pp. 291-329; y McElroy, «Literary Clubs and Societies of Eighteenth-Century Scotland», pp. 138-197.

239 De hecho, Wedderburn tuvo la suerte de que Hume y Smith le recomendaran una lista de libros: véase Streminger, *David Hume*, p. 363.

240 *Véase Carlyle,* Autobiography of the Rev. Dr Alexander Carlyle*, p. 279.*

241 Véase Mossner, p. 281.

242 Véase Dugald Stewart, *Biographical Memoirs of Adam Smith, LL.D., of William Robertson, D.D., and of Thomas Reid, D.D.*, George Ramsay, Edimburgo, 1811, p. 316.

243 Véase Mossner, pp. 281-283.

244 Carta de David Hume a Allan Ramsay de abril/mayo de 1755, en HL I, pp. 219-220.

245 Carlyle, *Autobiography of the Rev. Dr Alexander Carlyle*, p. 298.

246 Véase Richard Hurd, *Moral and Political Dialogues*, A. Millar, Londres, 1759, p. 304.

247 Hume dio a estos dos volúmenes el título *The History of Great Britain (Historia de Gran Bretaña)*, y lo cambió por *The History of England (Historia de Inglaterra)* con los volúmenes de los Tudor.

248 George Berkeley Mitchell, *Hume's History of England, Revised for Family Use; With Such Omissions and Alterations as May Render It Salutary to the Young and Unexceptionable to the Christian*, 8 vol., J. Hatchard, Londres, 1816.

249 MOL, xxxviii.

250 Voltaire, crítica de David Hume, *L'Histoire complete de I'Angleterre depuis Jules César jusqu'à sa révolution*, de *La Gazette Littéraire*, 2 de mayo de 1764, en *Oeuvres complètes de Voltaire*, ed. Louis Moland, vol. 25, Garnier, París, 1879, p. 169; y carta de Edward Gibbon a Georges Deyverdun de 7 de mayo de 1776, en *The Letters of Edward Gibbon*, ed. Jane Elizabeth Norton, vol. 2, Cassell & Co., Londres, 1956, p. 107.

251 Carta de David Hume a John Clephane de 5 de enero de 1753, en HL I, p. 170; véase también James Oswald de Dunnikier, 28 de junio de 1753, en HL I, p. 179.

252 THN intro.10, p. 6.

253 EMPL, p. 566.

254 Carta de David Hume a William Mure de Caldwell de octubre de 1754, en HL I, p. 210.

255 Carta de David Hume al abad le Blanc de 12 de septiembre de 1754, en HL I, p. 193.

256 Andrew Sabl, «David Hume: Skepticism in Politics?», en *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. John Christian Laursen y Gianni Paganini, University of Toronto Press, Toronto, 2015, p. 151.

257 Carta de David Hume a James Oswald de Dunnikier de 28 de junio de 1753, en HL I, p. 179; véase también la carta de David Hume a John Clephane de 28 de octubre de 1753, en HL I, p. 180; la carta de David Hume a Matthew Sharp de Hoddam de 25 de febrero de 1754, en HL I, p. 185; la carta de David Hume a William Strahan de 3 de mayo de 1755, en HL I, pp. 221-222; la carta de David Hume a William Mure de Waldwell de febrero de 1757, en HL I, p. 242; y MOL, xxxvii.

258 Carta de David Hume a Andrew Millar de 18 de diciembre de 1759, en HL I, p. 317; véase también la carta de David Hume a la condesa de Boufflers de 15 de mayo de 1761, en HL I, p. 344. Véase Ernest Campbell Mossner, «Was Hume a Tory Historian? Facts and Reconsiderations», *Journal of the History of Ideas* 2.2 (abril de 1941): pp. 225-236 para un ensayo clásico sobre el tema.

259 HE III, p. 329; véase también HE V, p. 142; y EMPL, p. 278, p. 464.

260 Carta de David Hume a Thomas Percy de 16 de enero de 1773, en NHL, p. 198.

261 HE II, p. 525. Para un análisis más exhaustivo sobre estas cuestiones, véase Dennis C. Ras-

mussen, *The Pragmatic Enlightenment: Recovering the Liberalism of Hume, Smith, Montesquieu, and Voltaire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 221-223.

262 Véase Frederick G. Whelan, «"Contrary Effects" and the Reverse Invisible Hand in Hume and Smith», en *The Political Thought of Hume and His Contemporaries: Enlightenment Projects*, vol. 2, Routledge, Nueva York, 2015, pp. 84-147.

263 Carta de David Hume a John Clephane de 18 de febrero de 1755, en J. C. A. Gaskin, «Hume's Attenuated Deism», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (1983): p. 172; véase también la carta de David Hume a William Strahan de 22 de marzo de 1755, en Heiner Klemme, «"And Time Does Justice to All the World": Ein unveröffentlichter Brief von David Hume an William Strahan», *Journal of the History of Philosophy* 29.4 (octubre de 1991): p. 659.

264 HE II, p. 14.

265 HE II, p. 518; véase también p. 520.

266 HE V, p. 558.

267 HE IV, pp. 145-146.

268 Don Herzog, *Without Foundations: Justification in Political Theory*, Cornell University Press, Ithaca (Nueva York), 1985, p. 199. Tal y como señala Duncan Forbes, Hume suele adoptar una especie de perspectiva «bifocal» en *Historia de Inglaterra*. Según su argumento, ciertas ideas y acciones eran reprobables en ese momento, aunque en retrospectiva se justificaban por sus efectos positivos. Véase Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, cap. 8, apdo. 2.

269 Carta de David Hume a Adam Smith de 17 de diciembre de 1754, en HL I, p. 213, y CAS, p. 17.

270 Carta de David Hume a Adam Smith de 9 de enero de 1755, en HL I, pp. 216-217, y CAS, p. 18. Para la cita de la masacre irlandesa, véase HE V, p. 341.

271 Carta de David Hume a Adam Smith de 9 de enero de 1755, en HL I, p. 216, y CAS, pp. 17-18.

272 Richard B. Sher, *The Enlightenment and the Book: Scottish Authors & Their Publishers in Eighteenth-Century Britain, Ireland, & America*, University of Chicago Press, Chicago, 2006, p. 66.

273 Fueron las dos únicas publicaciones de la *Review*, al menos en el siglo XVIII. En 1802, Francis Jeffrey empezó a publicar una revista con el mismo nombre que ha tenido una trayectoria larga y sobresaliente.

274 Véase Jeffrey Lomonaco, «Adam Smith's "Letter to the Authors of the Edinburgh Review"», *Journal of the History of Ideas* 63.4 (octubre de 2002): pp. 659-676. En este análisis se valora la segunda carta como un intento de promover la «ciencia humana» de Hume procurando no mencionar su nombre.

275 Analizo esta parte de la carta en Dennis C. Rasmussen, *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2008, en particular pp. 59-70.

276 David Raynor ha sugerido que Hume podría haber tenido algo que ver en la segunda carta de Smith a la *Review*, pero M. A. Stewart, Ian Simpson Ross y (según Stewart) David Fate Norton dudan de que sea cierto. Véase David Raynor, «Adam Smith, David Hume, and the "Extravagances" of Rousseau», conferencia *Scotland, Europe, and Empire in the Age of Adam Smith and Beyond conference*, Universidad París-Sorbona, 4 de julio de 2013; la introducción a la edición en *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. M. A. Stewart, Clarendon, Oxford, 1990, pp. 6-8; y Ross, pp. 150-151.

277 Respecto a la afirmación de que la *Review* tuvo que cerrar por la oposición teológica que suscitó, véase Alexander Fraser Tytler, *Memoirs of the Life and Writings of Henry Home of Kames*, William Creech, Edimburgo, 1807, 1:169.

278 Citado en Mossner, p. 545. Puede hallarse una protesta similar en la carta de David Hume a Hugh Blair, presumiblemente de otoño de 1761, en HL I, p. 351.

279 Carta de David Hume a John Clephane de 18 de febrero de 1755, en Gaskin, «Hume's Attenuated Deism», p. 172; véase también la carta de David Hume a William Strahan de 22 de marzo de 1755, en Klemme, «"And Time Does Justice to All the World"», p. 659.

280 Carta de David Hume a Allan Ramsay de junio de 1755, en HL I, p. 224.

281 James Bonar, *An Analysis of the Moral and Religious Sentiments Contained in the Writings of Sopho, and David Hume, Esq. (*1755), en Fieser IX, pp. 38-48.

282 Véanse, por ejemplo, EPM D.19, p. 114; D.32, p. 117; y D.47-48, pp. 120-121.

283 Carta de David Hume a James Edmonstoune de 29 de septiembre de 1757, en NHL, p. 43.

284 Bonar, *Analysis of the Moral and Religious Sentiments*, p. 48. Véase también Harris, pp. 356-357.

285 Carta de David Hume a Hugh Blair, presumiblemente de otoño de 1761, en HL I, p. 351.

286 *Annals of the General Assembly of the Church of Scotland, from the Origin of the Relief in 1752, to the Rejection of the Overture on Schism in 1766*, John Johnstone, Edimburgo, 1840, p. 58.

287 Carta de David Hume a Adam Smith de marzo de 1757, en HL I, p. 246, y CAS, p. 20.

288 Acerca de la suposición de que Smith ayudó a disuadir a Hume de no publicar estos ensayos, véase Mossner, p. 323.

289 Carta de David Hume a William Strahan de 25 de enero de 1772, en HL II, p. 253.

290 NHR 15.6, p. 86.

291 NHR 14.1, p. 81.

292 NHR 14.7-8, pp. 83-84.

293 Para un resumen de lo que sabemos de los cambios que Hume aplicó a la obra antes de publicarla, véase la introducción a la edición en NHR, xxiv-xxvi.

294 Carta de David Hume a Adam Smith de marzo de 1757, en HL I, p. 245, y CAS, pp. 19-20.

295 Véase William Warburton y Richard Hurd, *Remarks on Mr. David Hume's Essay on the Natural History of Religion* (1757), en Fieser V, pp. 301-348.

296 MOL, xxxvii.

297 Carta de David Hume a Adam Smith de marzo de 1757, en HL I, p. 246, y CAS, pp. 20-21.

298 Carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de 9 de agosto de 1757, en HL I, p. 262.

299 Carta de David Hume a Adam Smith de marzo de 1757, en HL I, p. 246, y CAS, p. 21.

300 Carta de David Hume a Adam Smith de 8 de junio de 1758, en HL I, pp. 279-280, y CAS, pp. 24-25.

301 Carta de Adam Smith a Thomas Cadell de 15 de marzo de 1788, en CAS, p. 311.

302 Stewart, p. 326.

303 Para una narración minuciosa de la carrera de Millar, Strahan y Cadell, véase Richard B. Sher, *The Enlightenment and the Book: Scottish Authors Their Publishers in Eighteenth-Century Britain, Ireland, & America*, University of Chicago Press, Chicago, 2006, pp. 275-306, pp. 327-372.

304 Citado en James Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, ed. David Womersley, Penguin, Nueva York, [1791] 2008, p. 157.

305 Carta de Samuel Romilly a Octavie Guichard Durey de Meinières de 20 de agosto de 1790, en *Memoirs of the Life of Sir Samuel Romilly, Written by Himself* vol. I, John Murray, Londres, 1840, p.

404.

306 TMS VII.i.2, p. 265.

307 Véase Richard F. Teichgraeber III, *«Free Trade» and Moral Philosophy: Rethinking the Sources of Adam Smith's Wealth of Nations*, Duke University Press, Durham (Carolina del Norte), 1986, p. 132.

308 Véase D. D. Raphael, *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*, Clarendon, Oxford, 2007, p. 96.

309 TMS IV.1.2, p. 179; véase también IV.2.3, p. 188. Para ver cómo interacciona en mayor o menor medida con Hume en la primera edición de la obra, véanse TMS I.i.1.2-13, pp. 9-13; I.i.3.8, p. 18; i.4.4, p. 20; II.ii.3.6-12, pp. 87-91; IV.1.2, p. 179; IV.2.2-12, pp. 187-193; V.1.2, p. 194; VII.ii.3.21, pp. 305-306; VII.iii.1.2, p. 316; VII.iii.3.3, p. 321; y VII.iii.3.17, p. 327. Para ver la respuesta a Hume que se añadió en la segunda edición (y que se trata más adelante en este capítulo), véase TMS I.iii.1.9, p. 46n. Para acabar, otros pasajes que podrían aludir a Hume de forma algo más sutil son TMS I.i.5.1, p. 23; I.iii.2.1, p. 50; I.iii.2.3, p. 52; II.i.2.5, p. 71; III.1.3, p. 110; III.2.35, p. 134 (añadido en la sexta edición); III.3.2, p. 135 (añadido en la segunda edición); III.3.4, pp. 136-137 (añadido en la segunda edición); VI.iii.4, p. 238 (añadido en la sexta edición); VI.concl.6, p. 264 (añadido en la sexta edición); VII.ii.1.34, p. 287 (añadido en la sexta edición); y VII.iii.2.7, p. 320.

310 Con la notable excepción de la última parte de la obra, que tiene como propósito examinar una serie de «sistemas de filosofía moral» anteriores. Sobre el motivo por el que Smith evitó explícitamente tratar de refutar a otros filósofos en el libro, véase Charles L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 47.

311 Véase TMS VII.i.1, p. 265.

312 Véase TMS VII.ii.3.21, p. 306; y VII.iii.3.17, p. 327.

313 Se podría —y, francamente, se debería— escribir un libro que tratara en exclusiva sobre el nexo entre la teoría moral de Hume y la de Smith. Hasta hoy, el libro que lo debate con más extensión es la tesis doctoral siguiente (todavía no publicada): John William McHugh, «Sympathy, Self, and Society: Adam Smith's Response to David Hume's Moral Theory», tesis doctoral, Universidad de Boston, 2011. Otro tratado más corto, pero de lo más útil, es Ryan Hanley, «Hume and Smith on Moral Philosophy», en *The Oxford Handbook of Hume*, ed. Paul Russell, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 708-728.

314 TMS III.5.5, p. 165.

315 TMS VII.iii.2.7, p. 320.

316 Véase TMS III.4.5, p. 158; y VII.iii.3, pp. 321-327.

317 Véase THN 3.3.1.15, pp. 371-372; 3.3.1.18, p. 373; 3.3.1.30, p. 377; y EPM 9.6, p. 75.

318 TMS III.3.3, p. 135. Este pasaje se añadió en la segunda edición, pero en la primera la idea ya se intuye con gran claridad.

319 Véase THN 3.3.1.14, p. 371; 3.3.1.30, p. 377; y EPM 5.1, p. 33.

320 Véase Raphael, *Impartial Spectator*, pp. 30-31.

321 Véase EPM 5.41, p. 43; y TMS III.3.2-3, pp. 134-135. En este caso el pasaje también se añadió en la segunda edición, pese a poder intuirse claramente ya en la primera.

322 La vinculación entre la concepción de la simpatía de Hume y Smith ha sido objeto de muchos estudios académicos. Hay dos con un valor especial: Samuel Fleischacker, «Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction», en *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl: A Collection of Essays*, ed. Christel Fricke y Dagfinn Føllesdal, Ontos Verlag, Fráncfort, 2012, pp. 273-311; y Geoffrey Sayre-McCord, «Hume and Smith on Sympathy, Approba-

tion, and Moral Judgment», *Social Philosophy and Policy* 30.1-2 (diciembre de 2013): pp. 208-236.

323 THN 2.2.5.15, pp. 234-235.

324 THN 2.1.11.2, p. 206.

325 Véase THN 3.3.1.7, p. 368.

326 Véase THN 3.3.3.5, p. 386; y EPM 7.2, p. 59; 7.21, p. 64. Hay que reconocer que Hume no siempre describe la simpatía de esta manera tan simple y directa. En el *Tratado* habla de esta facultad en al menos cinco ocasiones —apartados 2.1.11, 2.2.7, 2.2.9, 3.3.1 y 3.3.6—, y en análisis posteriores menciona a veces una simpatía «extensiva» que tiene en consideración los sentimientos futuros de una persona, o los sentimientos de muchas personas al mismo tiempo. Puede hallarse un debate sobre este asunto en Jennifer A. Herdt, *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, cap. 2; y Kate Abramson, «Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry», *Archiv für Geschichie der Philosophie* 83.1 (mayo de 2000): pp. 45-80. Sin embargo, Hume deja claro que las variedades «extensivas» de la simpatía son más bien raras, y no denotan la forma en la que suele funcionar esta facultad: véase Andrew S. Cunningham, «The Strength of Hume's "Weak" Sympathy», *Hume Studies* 30.2 (noviembre de 2004): pp. 237-256.

327 Véase TMS I.i.1.6, p. 11.

328 TMS I.i.1.7, p. 11. Sobre nuestra renuencia a simpatizar con las pasiones antisociales, véanse también TMS I.ii.3.1, p. 34; y I.ii.3.5, pp. 36-37.

329 TMS I.i.1.10, p. 12.

330 Véase Fleischacker, «Sympathy in Hume and Smith», p. 276. Hume también cree que la imaginación tiene un papel vital en el proceso simpatético, desde luego, pero su versión aduce que el papel de la imaginación no es proyectarnos a la situación de otra persona, sino convertir nuestra «idea» de los sentimientos de dicha persona en una «impresión» más intensa.

331 Véase en particular *ib.*, pp. 279-282. Para leer una opinión alternativa, según la cual en realidad Smith no trata de refutar a Hume en el primer capítulo de *La teoría de los sentimientos morales*, véase David Raynor, «Adam Smith and the Virtues», *Adam Smith Review* 2 (2006): p. 240.

332 TMS I.i.1.2, p. 9.

333 TMS I.i.1.10, p. 12; THN 2.27.5, p. 239. Las semejanzas entre estos pasajes se resaltan en Fleischacker, «Sympathy in Hume and Smith», p. 281.

334 TMS I.i.3.7, p. 18; véase también II.i.intro.2, p. 67.

335 TMS II.i.intro.2, p. 67; véase también I.i.3.5, p. 18.

336 TMS II.i.5.1, p. 74.

337 TMS IV.1.2, p. 179.

338 THN 3.3.1.8, p. 368; véase también 2.2.5.16, p. 235; y EPM 5.19, p. 38.

339 TMS IV.1.3, pp. 179-180.

340 TMS IV.1.4-5, p. 180.

341 TMS IV.1.7, p. 181.

342 Hume también sostiene que tenemos más tendencia a simpatizar con los ricos y poderosos porque nos es más fácil «entrar» en su situación, a nuestros ojos privilegiada: véase THN 2.2.5, pp. 231-236.

343 TMS IV.1.8, pp. 182-183.

344 Examino con más detalle este aspecto del pensamiento de Smith en Dennis C. Rasmussen, «Does "Bettering Our Condition" Really Make Us Better Off? Adam Smith on Progress and Happiness», *American Political Science Review* 100.3 (agosto de 2006): pp. 309-318; y Dennis C. Rasmussen, *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*,

Pennsylvania State University Press, University Park, 2008, pp. 82-89, pp. 131-150.

345 TMS IV.2.3, p. 188; véase también VII.iii.1.2, p. 316.

346 TMS IV.2.4, p. 188; véase también VII.iii.3.17, p. 327.

347 Véase TMS IV.2.12, pp. 192-193.

348 Véase THN 3.1.2.4, p. 303; 3.3.5.6, p. 393; y EPM 5.1, p. 33n17.

349 THN 3.3.5.6, p. 393.

350 Véase TMS IV.2.5, p. 188.

351 TMS IV.2.2, pp. 187-188; IV.2.11, p. 192; véase también VII.iii.1.2, p. 316.

352 Véase TMS I.i.4.4, p. 20; y IV.2.11, p. 192.

353 Véase Marie A. Martin, «Utility and Morality: Adam Smith's Critique of Hume», *Hume Studies* 16.2 (noviembre de 1990): p. 110.

354 Smith menciona las virtudes «agradables» de Hume en un par de ocasiones —véase TMS IV.2.3, p. 188; y VII.ii.3.21, p. 306—, pero no parece que tengan mucha trascendencia en la interpretación general de Hume: véase en particular TMS VII.iii.3.17, p. 327.

355 EPM 5.44, p. 45.

356 Como señala David Raynor, Hume corrige discretamente la interpretación parcial de Smith en su crítica anónima del libro. Véase David R. Raynor, «Hume's Abstract of Adam Smith's Theory of Moral Sentiments», *Journal of the History of Philosophy* 22.1 (enero de 1984): pp. 59-60.

357 Este tema también ha sido muy analizado por los académicos. Véase, por ejemplo, Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, en particular cap. 4; Samuel Fleischacker, *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 2004, pp. 151-152, p. 154; Spencer J. Pack y Eric Schliesser, «Smith's Humean Criticism of Hume's Account of the Origin of Justice», *Journal of the History of Philosophy* 44.1 (enero de 2006): en particular pp. 61-63; y Michael Frazer, *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*, Oxford University Press, Oxford, 2010, cap. 4.

358 Las indagaciones de Hume en lo concerniente a la justicia tienden a centrarse solo en la protección de la propiedad, pero algunos de sus comentarios dejan claro que también pretende incluir la protección de la vida y la libertad en esta misma categoría: véanse, por ejemplo, THN 3.2.2.7, p. 313; y EPM 3.10-11, p. 16. Respecto a la noción que tiene Smith de la justicia, véase TMS II.ii.1.5, p. 79; y II.ii.1.9, p. 82.

359 Ap. EPM 3.5, p. 97.

360 TMS II.ii.3.4, p. 86.

361 Véase THN 3.2.2.22, p. 319; 3.2.3.1, p. 322; Ap. EPM 3.6, p. 97; y TMS II 1.6.10, p. 175.

362 TMS II.i.3.1, p. 71.

363 TMS II.ii.3.10, p. 90. Smith admite que hay algunos casos en que administramos castigos en función del interés general. Por ejemplo, arguye que, aunque a la mayoría pueda parecerle un castigo excesivo, debería ejecutarse conforme a las costumbres bélicas a cualquier centinela que se durmiera durante su guardia, puesto que su negligencia pone en riesgo a todo el ejército: véase TMS II.ii.3.11, p. 90; también II.ii.3.7, pp. 88-89. Analizo este pasaje en Dennis C. Rasmussen, «Whose Impartiality? Which Self-Interest? Adam Smith on Utility, Happiness, and Cultural Relativism», *Adam Smith Review* 4 (2008): p. 248.

364 TMS II.ii.3.6, p. 87.

365 TMS II.ii.3.9, p. 89.

366 Pack y Schliesser, «Smith's Humean Criticism», p. 47.

367 Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2001, p. 129; véanse también, de forma menos concreta, pp. 129-133.

368 Véanse, por ejemplo: A. L. Macfie, *The Individual in Society: Papers on Adam Smith*, George Allen & Unwin, Londres, 1967, p. 102; Haakonssen, *Science of a Legislator*, p. 77; y Fleischacker, *On Adam Smith's Wealth of Nations*, pp. 44-45.

369 Haakonssen, *Science of a Legislator*, p. 75.

370 TMS III.5.10, p. 169.

371 Véanse, por ejemplo: TMS III.2.12, pp. 120-121; y III.2.33, pp. 131-132.

372 TMS III.5.3, p. 163.

373 Henry, lord Brougham, *Lives of Philosophers of the Time of George III*, 3.ª ed., Richard Griffin, Londres, 1855, p. 195.

374 TMS III.5.13, p. 170.

375 NHR 14.1, p. 81.

376 TMS III.6.12, p. 176.

377 Véase la carta de David Hume a Adam Smith de 12 de abril de 1759, en NHL, pp. 51-55, y CAS, pp. 33-36. Salvo que se especifique lo contrario, todas las citas en este apartado se extraen de esta carta.

378 Véase la carta de David Hume a Adam Smith de 28 de julio de 1759, en HL I, p. 312, y CAS, p. 42. Burke escribió a Smith en los términos siguientes: «No solo me gusta la inventiva de vuestra teoría, sino que estoy convencido de que es sólida y veraz. De hecho, creo que nunca me había costado tan poco admitir tantas ideas nuevas para mí». Carta de Edmund Burke a Adam Smith de 10 de septiembre de 1759, en CAS, p. 46. En *Annual Register* dijo que la teoría de Smith: «Es lógica en su esencia, y está fundada en la verdad y la naturaleza», y que: «Tal vez sea una de las doctrinas sobre teoría moral más bonitas que haya aparecido jamás». Véase *Adam Smith: Critical Responses*, ed. Hiroshi Mizuta, vol. 1, Routledge, Nueva York, 2000, pp. 77-78.

379 También es interesante señalar que Dugald Stewart omitió de forma prudente esta transcripción de la carta de Hume, junto con la frase que se cita en el párrafo siguiente del texto y que se refiere a los obispos llamándoles «esclavos de la superstición». Véase Stewart, pp. 297-298.

380 Carta de David Hume a Adam Smith de 28 de julio de 1759, en HL I, p. 314, y CAS, p. 44.

381 Véase Raynor, «Hume's Abstract». Véase D. D. Raphael y Tatsuya Sakamoto, «Anonymous Writings of David Hume», *Journal of the History of Philosophy* 28.2 (abril de 1990): pp. 271-281, para leer otras voces que confirman que en efecto la obra anónima era de Hume.

382 Raynor, «Hume's Abstract», pp. 65-66.

383 *Ib.*, pp. 78-79.

384 *Ib.*, pp. 66-67.

385 *Ib.*, p. 74.

386 Como señala David Raynor, en su crítica Hume dice que tan solo «una gran parte» de su teoría moral se basa en la utilidad. Véase *ib.*, pp. 59-60, p. 74.

387 *Ib.*, p. 61.

388 *Ib.*, p. 79.

389 THN 2.3.2.3, p. 263. Hume dice lo mismo, usando una fraseología cuasi idéntica, en EHU 8.26, p. 73.

390 Carta de David Hume a Adam Smith de 28 de julio de 1759, en HL I, pp. 312-313, y CAS, p.

43. En su crítica anónima, Hume había pasado por alto esta afirmación de Smith sin pronunciarse en un sentido u otro: véase Raynor, «Hume's Abstract», p. 56, pp. 67-68.

391 TMS I.iii.1.9, p. 46n.

392 TMS I.i.2.2-4, pp. 14-15.

393 TMS I.i.2.6, pp. 15-16. Tanto David Raynor como Eugene Heath y Alexander Broadie suelen ponerse de lado de Hume en esta cuestión, mientras que Samuel Fleischacker tiende a coincidir con Smith. Véanse Raynor, «Hume's Abstract», pp. 57-58; Eugene Heath, «The Commerce of Sympathy: Adam Smith on the Emergence of Morals», *Journal of the History of Philosophy* 33.3 (julio de 1995): en particular p. 453, pp. 455-457; Alexander Broadie, «Sympathy and the Impartial Spectator», en *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 173-174; y Fleischacker, «Sympathy in Hume and Smith», pp. 300-301.

394 Carta de Adam Smith a Gilbert Elliot de 10 de octubre de 1759, en CAS, p. 49.

395 Iain McLean sugiere que Smith pudo haber aconsejado a Townshend gravar con un impuesto a los colonos norteamericanos para sufragar su propia defensa, pero también apunta a que Smith habría estado en contra de la forma concreta en que se proyectó la tasa. Era ineficaz, servía a los intereses personales de Townshend, ayudaba a proteger el monopolio de la Compañía Británica de las Indias Orientales en la exportación de té a las colonias y eludía la legislación colonial. Todo eso contradecía las máximas que Smith expuso sobre fiscalidad en *La riqueza de las naciones*. Véase Iain McLean, *Adam Smith, Radical and Egalitarian: An Interpretation for the 21st Century*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2006, pp. 16-17.

396 Carta de David Hume a Adam Smith de 12 de abril de 1759, en NHL, p. 54, y CAS, p. 36.

397 Véase la carta de Adam Smith a Charles Townshend de 17 de septiembre de 1759, en CAS, p. 48; y la de Charles Townshend a Adam Smith de 25 de octubre de 1763, en CAS, p. 95.

398 Carta de David Hume a Adam Smith de 28 de julio de 1759, en HL I, pp. 313-314, y CAS, pp. 43-44.

399 Carta de David Hume a Adam Smith de 28 de julio de 1759, en HL I, p. 314, y CAS, p. 44.

400 Véase Alexander Carlyle, *Autobiography of the Rev. Dr Alexander Carlyle, Minister of Inveresk, Containing Memorials of the Men and Events of His Time*, 2.ª ed., William Blackwood, Edimburgo, 1860, pp. 394-395.

401 Carta de Benjamin Franklin a lord Kames de 3 de enero de 1760, en *The Papers of Benjamin Franklin*, ed. Leonard W. Larabee, Yale University Press, New Haven (Connecticut), 1966, 9: pp. 9-10.

402 Véase Rae, p. 151.

403 Véase la carta de Benjamin Franklin a David Hume de 27 de septiembre de 1760, en *Papers of Benjamin Franklin*, 9: pp. 227-230; carta de Benjamin Franklin a David Hume de 21 de enero de 1762, en *Papers of Benjamin Franklin*, 10: pp. 17-23; carta de David Hume a Benjamin Franklin de 10 de mayo de 1762, en NHL, pp. 66-68; carta de Benjamin Franklin a David Hume de 19 de mayo de 1762, en *Papers of Benjamin Franklin*, 10: pp. 82-84; carta de David Hume a Benjamin Franklin de 7 de febrero de 1772, en NHL, pp. 193-195; carta de Adam Smith a William Strahan de 4 de abril de 1760, en CAS, p. 68; y carta de Adam Smith a William Strahan de 30 de diciembre de 1760, en CAS, p. 73.

404 Carta de David Hume a Benjamin Franklin de 10 de mayo de 1762, en NHL, pp. 67-68.

405 Carta de Benjamin Franklin a David Hume de 19 de mayo de 1762, en *Papers of Benjamin Franklin*, 10: pp. 83-84.

406 Carta de David Hume a Adam Smith de 29 de junio de 1761, en HL I, p. 346, y CAS, p. 77.

407 El diálogo se publicó por primera vez en Ernest Campbell Mossner, «“Of the Principle of Moral Estimation: A Discourse between David Hume, Robert Clerk, and Adam Smith”: An Unpublished MS by Adam Ferguson», *Journal of the History of Ideas* 21.2 (abril-junio de 1960): pp. 222-232. Puede hallarse una versión más reciente, con una edición crítica modernizada, en Adam Ferguson, «Of the Principle of Moral Estimation. A Discourse between David Hume, Robert Clerk and Adam Smith», en *The Manuscripts of Adam Ferguson*, ed. Vincenzo Merolle, Pickering & Chatto, Londres, 2006, pp. 207-215.

408 Las únicas palabras que intercambian son en un intervalo de transición. Hume le cuenta a Smith que ha estado debatiendo con Clerk sobre algo en lo que él es un experto —las teorías de los sentimientos morales—, y añade: «Me habría venido bien contar con vuestra ayuda», y Smith se disculpa por haber estado ausente, dado que se habría «beneficiado mucho» de sus comentarios. Justo después, centra la atención en Clerk. Ferguson, «Of the Principle of Moral Estimation», pp. 209-210. Según la opinión de un experto, el hecho de que no hubiera un debate real entre ambos induce a pensar que el diálogo podría haber sido ficticio: «No es como uno esperaría que se comportaran dos grandes amigos que se encuentran asediados». Jack Russell Weinstein, «The Two Adams: Ferguson and Smith on Sympathy and Sentiment», en *Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society*, ed. Eugene Heath y Vincenzo Merolle, Pickering & Chatto, Londres, 2009, p. 93.

409 Véase un debate sobre la cuestión en Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1985, p. 168; Eugene Heath, «Ferguson’s Moral Philosophy», en Merolle, *Manuscripts of Adam Ferguson*, Ixiv-lxviii; Weinstein, «Two Adams», pp. 92-95, p. 98, p. 105; y Ross, pp. 200-203.

410 Ferguson, «Of the Principle of Moral Estimation», pp. 207-210. De hecho, Smith había pedido a Gilbert Elliot que preguntara a Clerk qué opinaba de su libro: véase la carta de Adam Smith a Gilbert Elliot de 10 de octubre de 1759, en CAS, p. 49.

411 *Peter Gay,* The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1:* The Rise of Modern Paganism*, Norton, Nueva York, 1966, p. 402.*

412 Véase John H. Middendorf, «Dr. Johnson and Adam Smith», *Philological Quarterly* 40.2 (abril de 1961): en particular p. 287; y Ross, pp. 203-204.

413 Carta de David Hume a David Mallet de 8 de noviembre de 1762, en HL I, p. 369.

414 Carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de 5 de julio de 1762, en HL I, p. 367.

415 Carta de David Hume a James Edmonstoune de 9 de enero de 1764, en NHL, p. 77.

416 Literalmente, Club del Atizador. (N. del t.)

417 Véase la carta de Adam Ferguson a lord Shelburne de 3 de febrero de 1762, en *The Correspondence of Adam Ferguson*, ed. Vincenzo Merolle, vol. 2, Pickering & Chatto, Londres, 1995, pp. 533-534; y Carlyle, *Autobiography of the Rev. Dr Alexander Carlyle*, pp. 419-420. Puede hallarse información sobre el Poker Club en D. D. McElroy, «The Literary Clubs and Societies of Eighteenth-Century Scotland, and Their Influence on the Literary Productions of the Period from 1700 to 1800», tesis doctoral, Universidad de Edimburgo, 1952, pp. 516-530.

418 Carlyle, *Autobiography*, p. 420.

419 Carta de David Hume a Adam Ferguson de 9 de noviembre de 1763, en HL I, pp. 410-411.

420 James Boswell, *London Journal, 1762-1763*, ed. Frederick A. Pottle, McGraw-Hill, Nueva York, 1950, p. 300.

421 Carta de Adam Smith a David Hume de 22 de febrero de 1763, en CAS, p. 89.

422 Carta de David Hume a Adam Smith de 28 de marzo de 1763, en HL I, p. 381, y CAS, pp. 89-90.

423 Hume fue el secretario *de facto* de Hertford desde otoño de 1763 hasta verano de 1765, pero no obtuvo el nombramiento oficial (ni el salario íntegro correspondiente) hasta julio de 1765. Poco después, Hertford se fue de París, y Hume fue encargado de negocios (es decir, embajador en funciones) desde que se marchó hasta mediados de noviembre.

424 Carta de lord Elibank a David Hume de 11 de mayo de 1763, en HL I, p. 388.

425 Carta de David Hume a Adam Smith de 9 de agosto de 1763, en HL I, pp. 391-392, y CAS, p. 91.

426 Carta de David Hume a Adam Smith de 13 de septiembre de 1763, en HL I, pp. 394-395, y CAS, p. 93.

427 Véase la carta de Charles Townshend a Adam Smith de 25 de octubre de 1763, en CAS, pp. 95-96.

428 Carta de David Hume a William Robertson de 1 de diciembre de 1763, en NHL, p. 74.

429 Mossner, p. 445.

430 Carta de David Hume a Adam Smith de 26 de octubre de 1763, en HL I, pp. 407-409, y CAS, pp. 96-98. Esta carta data del 28 de octubre en ambas obras, pero la fecha correcta en realidad es la del 26 de octubre: véase FHL, p. 253.

431 Carta de Adam Smith a David Hume de 12 de diciembre de 1763, en CAS, pp. 413-414.

432 Carta de David Hume a lord Elibank de 21 de diciembre de 1763, en Ernest Campbell Mossner, «New Hume Letters to Lord Elibank, 1748-1776», *Texas Studies in Literature and Language* 4.3 (otoño de 1962): p. 452.

433 Carta de la condesa de Boufflers a David Hume de 13 de marzo de 1761, en HL II, p. 367.

434 Véase la carta de David Hume a la condesa de Boufflers de 20 de agosto de 1776, en HL II, p. 335.

435 Carta de David Hume a Hugh Blair de diciembre de 1763, en HL I, p. 419.

436 Carta de David Hume a sir John Pringle de 10 de febrero de 1773, en HL II, p. 274.

437 Edward Gibbon, *Memoirs of My Life*, ed. Georges A. Bonnard, Thomas Nelson and Sons, Londres, [1796] 1966, p. 127.

438 Carta de Denis Diderot a Sophie Volland de 6 de octubre en 1765, en *Correspondance*, ed. Georges Roth, vol. 5, Minuit, París, 1959, p. 134. Por lo tanto, Hume tiró de una ironía mordaz cuando aseguró a Hugh Blair y a otros párrocos en Edimburgo que «los hombres de letras son realmente muy agradables», y que le iba a encantar descubrir que no había «ningún deísta entre ellos». Carta de David Hume a Hugh Blair de diciembre de 1763, en HL I, p. 419.

439 Véase la carta de John Millar a Adam Smith de 2 de febrero de 1764, en CAS, pp. 99-100. Pese a que durante su vida no se publicó ningún comentario sobre *La teoría de los sentimientos morales*, parece que Reid también era muy crítico con Smith: véase David Fate Norton y J. C. Stewart-Robertson, «Thomas Reid on Adam Smith's Theory of Morals», *Journal of the History of Ideas* 41.3 (julio-septiembre de 1980): pp. 381-398.

440 Puede hallarse la historia de la cátedra durante el siglo XVIII en Paul Wood, «"The Fittest Man in the Kingdom": Thomas Reid and the Glasgow Chair of Moral Philosophy», *Hume Studies* 23.2 (noviembre de 1997): pp. 277-314.

441 Stewart, p. 306, p. 301. Por otro lado, en *La riqueza de las naciones* Smith puso en duda que estos viajes fueran provechosos para los jóvenes: véase WN V.i.f.36, pp. 773-774.

442 Véase Ross, p. 214.

443 Carta de Adam Smith a David Hume de agosto de 1765, en CAS, p. 105.

444 Carta de Adam Smith a David Hume de 5 de julio de 1764, en CAS, pp. 101-102.

445 Véase Ross, pp. 215-217, para descubrir algunas dificultades a la hora de verificar de qué obra se trataba, así como algunas razones que apuntan a que era *La riqueza de las naciones*.

446 Carta de Adam Smith a David Hume de 21 de octubre de 1764, en CAS, pp. 102-103.

447 Carta de Isaac Barré a David Hume de 4 de septiembre de 1764, en *Letters of Eminent Persons Addressed to David Hume*, ed. John Hill Burton, William Blackwood and Sons, Edimburgo, 1849, pp. 37-38.

448 Para ver las ganas indecibles de Smith para reencontrarse con Hume en París, véase la carta de Adam Smith a David Hume de agosto de 1765, en CAS, p. 105.

449 Carta de David Hume a John Home de Ninewells de 14 de julio de 1765, en HL I, p. 512.

450 Carta de David Hume a Adam Smith de 5 de septiembre de 1765, en HL I, pp. 520-521, y CAS, p. 106.

451 Véase la carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de 22 de septiembre de 1764, en HL I, p. 470.

452 Carta de David Hume a Adam Smith de 5 de septiembre de 1765, en HL I, p. 521, y CAS, p. 107.

453 Carta de David Hume a Hugh Blair de 6 de abril de 1765, en HL I, p. 498.

454 Carta de David Hume a Adam Smith de 5 de septiembre de 1765, en HL I, p. 521, y CAS, p. 107.

455 Carta de Adam Smith a David Hume de septiembre de 1765, en CAS, pp. 107-108.

456 Probablemente a finales de enero de 1766 Hume escribió una carta a Smith desde Londres en la que le dijo: «Siento que no nos viéramos antes de irme de París». Carta de David Hume a Adam Smith, tal vez de finales de enero de 1766, en HL II, p. 5, y CAS, p. 110. Esto parece sugerir que no se vieron, por supuesto. No obstante, podría ser que Hume se refiriera a que sentía no haberse podido ver otra vez en París (es decir, que se hubieran visto, y que en ese encuentro hubieran jurado que se verían de nuevo antes de que Hume se marchara). Dugald Stewart afirma que Smith regresó a París «durante la Navidad de 1765». Por su parte, John Rae se basa en una carta de Horace Walpole del 5 de diciembre —en la que decía que la llegada del duque de Buccleuch en París estaba prevista para la semana siguiente— para especular que Smith «llegó a París a mediados de diciembre, justo a tiempo para pasar una o dos semanas con Hume antes de que este se fuera hacia Londres con Rousseau». Stewart, p. 302; Rae, p. 194. Sin embargo, como señala Ian Simpson Ross, la primera información concluyente que sitúa a Smith en París no llegó hasta el 2 de marzo de 1766, cuando Walpole documentó que había ido a ver una obra de teatro italiana con él. De hecho, George-Louis Le Sage, un medico ginebrino, deja entrever en una carta del 5 de febrero que había visto a Smith en Ginebra hacía poco. Véase Ross, p. 222. Se dice que, aunque raro en él, Smith escribió un diario de sus viajes. Aun así, en la década de 1920 se vendió en una librería de Edimburgo y, por desgracia, se le ha perdido el rastro. Véase W. R. Scott, «Studies Relating to Adam Smith during the Last Fifty Years», en *Proceedings of the British Academy*, ed. A. L. Macfie, British Academy, Londres, 1940, p. 273.

457 Carta de Adam Smith a David Hume de 13 de marzo de 1766, en CAS, p. 112.

458 Stewart, p. 303.

459 John Ramsay de Ochtertyre, *Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century*, ed. Alexander Allardyce, vol. 1, William Blackwood, Edimburgo, 1888, p. 464.

460 Véase la carta de la condesa de Boufflers a David Hume de 6 de mayo de 1766, en Burton, *Letters of Eminent Persons*, pp. 237-238.

461 Véase Mary Margaret Stewart, «Adam Smith and the Comtesse de Boufflers», *Studies in Scottish Literature* 7.3 (enero de 1970): pp. 185-186.

462 Carta de David Hume a la condesa de Boufflers de 25 de julio de 1766, en HL II, p. 63.

463 Carta de David Hume a la condesa de Boufflers de 15 de mayo de 1761, en HL I, p. 345, p. 343.

464 Véase Rae, pp. 212-213; y Ross, p. 227.

465 Ross, p. 228.

466 Carta de Adam Smith a David Hume de 13 de marzo de 1766, en CAS, p. 112.

467 Carta de Adam Smith a Andrew Millar de octubre de 1766, en CAS, p. 121.

468 La obra más ilustre sobre la riña es David Edmonds y John Eidinow, *El perro de Rousseau: el relato de la guerra entre dos grandes pensadores de la época de la Ilustración*, Ediciones Península, Barcelona, 2007. Se trata de un libro muy ameno, aunque un poco demasiado generoso con Rousseau, y severo con Hume. La mejor exposición en formato libro es Robert Zaretsky y John T. Scott, *La querella de los filósofos: Rousseau, Hume y los límites del entendimiento humano*, Ediciones de Intervención Cultural, Barcelona, 2010.

469 Véase Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions*, en *The Collected Writings of Rousseau*, vol. 5, ed. Christopher Kelly, Roger D. Masters y Peter G. Stillman, University Press of New England, Hanover (Nuevo Hampshire), 1995, p. 304.

470 Véase la carta de David Hume a la condesa de Boufflers de 1 de julio de 1762, en HL I, pp. 363-364; la carta de David Hume a Jean-Jacques Rousseau de 2 de julio de 1762, en HL I, pp. 364-365; y la carta de David Hume a la condesa de Boufflers de 3 de julio de 1763, en HL I, pp. 388-389.

471 Carta de Jean-Jacques Rousseau a David Hume de 4 de diciembre de 1765, en *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, ed. R. A. Leigh, vol. 28, Voltaire Foundation, Oxford, 1977, p. 17, y HL II, p. 383; véase también la carta de David Hume a Jean-Jacques Rousseau de 22 de octubre de 1765, en HL I, pp. 525-527.

472 Rousseau, *Confessions*, p. 304.

473 Examino este contraste con más detalle en un ensayo que se publicará en breve: Dennis C. Rasmussen, «Rousseau and Hume: The Philosophical Quarrel», en *The Rousseauian Mind*, ed. Eve Grace y Christopher Kelly, Routledge, Nueva York, próxima publicación.

474 En otras ocasiones he sostenido que el pensamiento de Rousseau tuvo un papel clave, aunque subestimado, a la hora de dar forma a la filosofía de Smith. Hume escribió la mayoría de sus escritos antes de que Rousseau se hiciera famoso, así que no refleja esta influencia. De hecho, puede ser una de las razones por las que su punto de vista en cuanto a la sociedad comercial es tan sumamente positiva en comparación con la de Smith. Véase Dennis C. Rasmussen, *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2008.

475 Véase Arthur M. Melzer, «The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity», *American Political Science Review* 90.2 (junio de 1996): pp. 344-360.

476 Véase Rousseau, *Confessions*, p. 527.

477 Carta de Jean-Jacques Rousseau a la condesa de Boufflers de 20 de agosto de 1762, en *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, ed. R. A. Leigh, vol. 12, Institut et Musée Voltaire, Ginebra, 1967, pp. 217-218.

478 Carta de David Hume a la condesa de Boufflers de 22 de enero de 1763, en HL I, p. 373.

479 Carta de David Hume a Hugh Blair de 28 de diciembre de 1765, en HL I, pp. 529-530.

480 André Morellet reveló esta declaración después del suceso: véase *Mémoires de I'abbé Morellet*, vol. 1, Librarie Française de Ladvocat, París, 1821, p. 105.

481 Carta de Jean-Jacques Rousseau a David Hume de 10 de julio de 1766, en *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, ed. R. A. Leigh, vol. 30, Voltaire Foundation, Oxford, 1977, p. 44, y HL II, p. 399.

482 Carta de Jean-Jacques Rousseau a David Hume de 10 de julio de 1766, en *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, vol. 30, pp. 30-31, y HL II, p. 386.

483 Citado en Mossner, p. 523.

484 Carta de David Hume a Adam Smith, tal vez de finales de enero de 1766, en HL II, p. 6, y CAS, p. 110.

485 Carta de David Hume al marqués de Barbentane de 16 de febrero de 1766, en HL II, p. 14; véase también la carta de David Hume a Hugh Blair de 11 de febrero de 1766, en HL II, p. 13.

486 Carta de David Hume a Hugh Blair de 25 de marzo de 1766, en HL II, p. 29; Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*, Houghton Mifflin, Boston, 2005, p. 408.

487 Hume usó esta expresión en tres cartas distintas redactadas el mismo día, 15 de julio de 1766: la carta a Hugh Blair, en HL II, p. 63; la carta a William Strahan, en HL II, p. 63; y la carta a William Strahan, en NHL, p. 142.

488 Carta de David Hume a Jean-Charles Trudaine de Montigny de 12 de agosto de 1766, en HL II, p. 81.

489 Carta de David Hume a Richard Davenport de 8 de julio de 1766, en NHL, p. 135.

490 Véase la introducción a la edición en NHL, xv, n.º 2.

491 Carta de David Hume a Octavie Guichard de Meinières de 25 de julio de 1766, en NHL, p. 150.

492 Carta de David Hume a la condesa de Boufflers de 12 de agosto de 1766, en HL II, p. 77.

493 Carta de Adam Smith a David Hume de 6 de julio de 1766, en CAS, pp. 112-113.

494 J. Y. T. Greig, *David Hume*, Garland, Nueva York, [1931] 1983, p. 344.

495 Véase la carta de David Hume a Jean le Rond d'Alembert de 15 de julio de 1766, en NHL, pp. 136-141.

496 Véase la carta de Jean le Rond d'Alembert a David Hume de 21 de julio de 1766, en HL II, p. 413.

497 Carta de Jean le Rond d'Alembert a David Hume de 21 de julio de 1766, en HL II, p. 415.

498 Véase Rae, p. 209.

499 Carta de la condesa de Boufflers a David Hume de 25 de julio de 1766, en *Letters of Eminent Persons Addressed to David Hume*, ed. John Hill Burton, William Blackwood and Sons, Edimburgo, 1849, p. 245.

500 Carta de Andrew Millar a David Hume de 22 de noviembre de 1766, en *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, ed. R. A. Leigh *et al.*, vol. 31, Voltaire Foundation, Oxford, 1967, p. 199.

501 Carta de David Hume a Adam Smith de 9 de septiembre de 1766, en HL II, pp. 82-83, y CAS, p. 118. Esta data de agosto de 1766 en ambos volúmenes, pero R. A. Leigh sugiere que la fecha correcta es el 9 de septiembre: véase FHL, p. 259.

502 Sobre la relación entre el manuscrito original de Hume y las versiones publicadas del panfleto en francés e inglés, véase Paul H. Meyer, «The Manuscript of Hume's Account of His Dispute with Rousseau», *Comparative Literature* 4.4 (otoño de 1952): pp. 341-350.

503 Carta de David Hume a Horace Walpole de 20 de noviembre de 1766, en HL II, p. 108; véase también la carta de David Hume a John Crawford de 20 de diciembre de 1766, en NHL, p. 156.

504 Véase la carta de David Hume a Hugh Blair de 20 de mayo de 1767, en HL II, p. 135.

505 Carta de David Hume a Richard Davenport de 15 de mayo de 1767, en NHL, p. 164.

506 Carta de Adam Smith a David Hume de 7 de junio de 1767, en CAS, p. 125.

507 Carta de Adam Smith a David Hume de 13 de septiembre de 1767, en CAS, p. 132.

508 Carta de David Hume a Adam Smith de 8 de octubre de 1767, en NHL, p. 176, y CAS, p. 133; véase también la carta de David Hume a Adam Smith de 17 de octubre de 1767, en HL II, pp. 168-169, y CAS, pp. 136-137. En su correspondencia, Hume suele llamar a Rousseau «filósofo indómito», aunque parece que tomó prestado el epíteto de Richard Davenport, el propietario de la casa en Wootton donde Rousseau estuvo alojado.

509 Carta de David Hume a Adam Smith de 17 de octubre de 1767, en HL II, pp. 168-169, y CAS, pp. 136-137.

510 Lo cierto es que sí hay algunas referencias sutiles a la disputa en otra obra autobiográfica de Rousseau publicada de forma póstuma: véase Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, en *The Collected Writings of Rousseau*, vol. 1, ed. Roger D. Masters y Christopher Kelly, University Press of New England, Hanover (Nuevo Hampshire) 1990, p. 62, pp. 91-95, p. 205, p. 232.

511 Zaretsky y Scott, *Philosophers' Quarrel*, p. 206.

512 Carta de Adam Smith a David Hume de 6 de julio de 1766, en CAS, p. 113.

513 MOL, xxxix.

514 Carta de David Hume a la condesa de Boufflers de 2 de febrero de 1767, en HL II, p. 119.

515 Literalmente, Departamento del Norte. En los siglos XVI y XVII, se encargaba de las relaciones internacionales comerciales y diplomáticas con los países protestantes y ortodoxos. El Southern Department, en cambio, se encargaba del trato con los países del sur de Europa y de las colonias. (N. del t.)

516 Carta de David Hume al marqués de Barbentane de 13 de marzo de 1767, en HL II, p. 128.

517 Carta de David Hume a Hugh Blair de 1 de abril de 1767, en HL II, p. 134.

518 Carta de David Hume a Adam Ferguson de 24 de febrero de 1767, en HL II, p. 121.

519 Lady Mary Coke, *The Letters and Journals of Lady Mary Coke*, vol. 1, Kingsmead Bookshops, Bath, [1889] 1970, p. 141.

520 Carta de Adam Smith a Andreas Holt de 26 de octubre de 1780, en CAS, p. 252.

521 Carta de Adam Smith a lord Hailes de 15 de enero de 1769, en CAS, p. 140.

522 Carta de Adam Smith a William Pulteney de 3 de septiembre de 1772, en CAS, p. 164.

523 Véase Charles Rogers, *Social Life in Scotland: From Early to Recent Times*, vol. 3, William Paterson, Edimburgo, 1886, pp. 180-181.

524 Carta de Adam Smith a David Hume de 7 de junio de 1767, en CAS, p. 125.

525 Carta de David Hume a Adam Smith de 13 de junio de 1767, en HL II, pp. 142-143, y CAS, pp. 126-127.

526 Carta de Adam Smith a David Hume de 13 de septiembre de 1767, en CAS, p. 131. Respecto a cómo encaja con esta idea la simpatía de Smith, véase TMS I.i.2.5, p. 15: «No deseamos, ni de lejos, compartir con nuestros amigos tanto las amistades como las enemistades». Según Smith, se debe a que «el consuelo reparador de la simpatía» puede aliviar la sensación «amarga y dolorosa» del rencor.

527 Carta de David Hume a Adam Smith, tal vez de finales de septiembre de 1767, en HL II, p. 163, y CAS, p. 133.

528 Véanse la carta de David Hume al conde de Balcarres de 17 de diciembre de 1754, en HL I, p. 214; y la carta de David Hume a James Oswald de Dunnikier de octubre de 1766, en HL II, p. 95.

529 Carta de David Hume a Adam Smith de 20 de agosto de 1769, en HL II, pp. 206-207, y CAS, pp. 155-156.

530 Carta de David Hume a Adam Smith de 6 de febrero de 1770, en HL II, p. 214, y CAS, p. 156; carta de David Hume a Adam Smith de febrero de 1770, en HL II, p. 217, y CAS, p. 158; carta de David Hume a Adam Smith de 3 de junio de 1772, en HL II, p. 338, y CAS, p. 327; carta de David Hume a Adam Smith de 27 de junio de 1772, en HL II, p. 264, y CAS, p. 163; carta de David Hume a Adam Smith de 23 de noviembre de 1772, en HL II, p. 267, y CAS, p. 166; carta de David Hume a Adam Smith de 24 de febrero de 1773, en HL II, p. 277, y CAS, p. 167; y carta de David Hume a Adam Smith de 10 de abril de 1773, en HL II, p. 281, y CAS, p. 168.

531 Carta de David Hume a Adam Smith de 28 de enero de 1772, en HL II, p. 256, y CAS, p. 160.

532 Carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de 16 de octubre de 1769, en HL II, p. 208.

533 Henry Mackenzie, *Anecdotes and Egotisms, 1745-1831*, ed. Harold William Thompson, Oxford University Press, Oxford, 1927, p. 172.

534 Carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de 16 de octubre de 1769, en HL II, p. 208.

535 Plato escocés de carne picada con cebolla, pimienta, sal y otros condimentos. Se suele servir con salsa y puré de patatas. (N. del t.)

536 Alexander Carlyle, *Autobiography of the Rev. Dr Alexander Carlyle, Minister of lnveresk, Containing Memorials of the Men and Events of His Time*, 2.ª ed., William Blackwood, Edimburgo, 1860, p. 275.

537 Carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de 16 de octubre de 1769, en HL II, p. 208.

538 La obra por excelencia sobre la construcción de la New Town es A. J. Youngson, *The Making of Classical Edinburgh, 1750-1840*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1969.

539 Carta de David Hume al coronel Alexander Dow de 1772, en HL II, p. 267.

540 William Mure, *Selections from the Family Papers Preserved at Caldwell*, parte 2, vol. 2, Maitland Club, Glasgow, 1854, pp. 177-178.

541 John Hill Burton, *Life and Correspondence of David Hume*, vol. 2, William Tait, Edimburgo, 1846, p. 436; véase también Mossner, pp. 566-567, p. 620.

542 Carta de Benjamin Franklin a William Strahan de 27 de octubre de 1771, en *The Papers of Benjamin Franklin*, ed. William B. Willcox, vol. 18, Yale University Press, New Haven (Connecticut), 1974, p. 236.

543 Carta de David Hume a Benjamin Franklin de 7 de febrero de 1772, en NHL, pp. 193-194.

544 Carta de David Hume a Adam Smith, tal vez de finales de enero de 1766, en HL II, p. 6, y CAS, p. 110.

545 Carta de Andrew Millar a David Hume de 22 de noviembre de 1766, en *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, ed. R. A. Leigh *et al.*, vol. 31, Voltaire Foundation, Oxford, 1967, p. 199.

546 *New Evening Post*, 6 de diciembre de 1776, citado en Mossner, p. 556.

547 Carta de David Hume a William Strahan de 2 de enero de 1772, en HL II, p. 252; véase también la carta de David Hume a William Strahan de 8 de junio de 1776, en HL II, p. 322.

548 Carta de David Hume a William Strahan de 21 de enero de 1771, en HL II, p. 233.

549 Carta de David Hume a Adam Smith de 27 de junio de 1772, en HL II, pp. 263-264, y CAS, pp. 162-163. Hume hizo más comentarios a Smith sobre la crisis del Ayr Bank en la carta de octubre de 1772, en HL II, pp. 265-266, y CAS, p. 165; y en la de 10 de abril de 1773, en HL II, p. 280, y CAS, p. 167.

550 WN II.ii.77, p. 317; véanse también, de forma menos concreta, II.ii.73-77, pp. 313-317.

551 Carta de David Hume a Adam Smith de 17 de noviembre de 1772, en CAS, p. 415. Hasta la fecha esta carta no aparece en ninguna recopilación de los escritos de Hume. Toshihiro Tanaka analiza el hallazgo de la carta y los motivos para creer que iba dirigida a Smith en «Hume to Smith: An Unpublished Letter», *Hume Studies* 12.2 (noviembre de 1986): pp. 201-209.

552 Carta de David Hume a Adam Smith de 23 de noviembre de 1772, en HL II, p. 266, y CAS, p. 166.

553 Carta de David Hume a Adam Smith de 10 de abril de 1773, en HL II, p. 281, y CAS, p. 168.

554 Carta de Adam Smith a David Hume de 16 de abril de 1773, en CAS, p. 168.

555 James Boswell, *Boswell: The Ominous Years, 1774-1776*, ed. Charles Ryskamp y Frederick A. Pottle, McGraw-Hill, Nueva York, 1963, p. 337.

556 Amicus, «Anecdotes Tending to Throw Light on the Character and Opinions of the Late Adam Smith, LLD», *The Bee, or Literary Weekly Intelligencer*, Edimburgo, 11 de mayo de 1791, pp. 2-3.

557 James Boswell, *Boswell: Laird of Auchinleck, 1778-1782*, ed. Joseph W. Reed y Frederick A. Pottle, McGraw-Hill, Nueva York, 1977, p. 298.

558 Véase Thomas D. Eliot, «The Relations between Adam Smith and Benjamin Franklin before 1776», *Political Science Quarterly* 39.1 (marzo de 1924): pp. 67-96; y Jacob Viner, «Guide to John Rae's *Life of Adam Smith*», en Rae, pp. 44-47.

559 Carta de David Hume a Adam Smith de 13 de febrero de 1774, en HL II, p. 285, y CAS, p. 171.

560 Carta de Adam Smith a David Hume de 9 de mayo de 1775, en CAS, p. 181.

561 Véase, por ejemplo, la carta de Adam Ferguson a Adam Smith de 2 de septiembre de 1773, en CAS, p. 169; y la carta de Adam Ferguson a Adam Smith de 11 de marzo de 1774, en CAS, p. 172.

562 Carta de David Hume a Adam Smith de 13 de febrero de 1774, en HL II, p. 286, y CAS, p. 171; véase también la carta de David Hume a William Strahan de 1 de marzo de 1774, en HL II, p. 287.

563 TMS III.3.43, p. 156.

564 Carta de David Hume a Adam Smith de 13 de febrero de 1774, en HL II, p. 286, y CAS, p. 171.

565 Carta de Adam Smith a David Hume de 9 de mayo de 1775, en CAS, pp. 181-182.

566 Carta de Adam Smith a David Hume de 9 de mayo de 1775, en CAS, p. 182.

567 Carta de David Hume a Adam Smith de 8 de febrero de 1776, in HL II, p. 308, y CAS, pp. 185-186.

568 Carta de David Hume a Adam Smith de 8 de febrero de 1776, in HL II, p. 308, y CAS, pp. 185-186.

569 Stewart, p. 311.

570 Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*, 2.ª ed., vol. 1, John W. Parker and Son, Londres, 1858, p. 194.

571 Phillipson, p. 237; Robert Wokler, «The Enlightenment Science of Politics», en *Inventing Human Science*, ed. Christopher Fox, Roy Porter y Robert Wokler, University of California Press, Berkeley, 1995, p. 336; Emma Rothschild y Amartya Sen, «Adam Smith's Economics», en *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 364; y Richard F. Teichgraeber III, *«Free Trade» and Moral Philosophy: Rethinking the Sources of Adam Smith's Wealth of Nations*, Duke University Press, Durham (Carolina del Norte), 1986, xi.

572 Timothy Ferris, *The Science of Liberty*, HarperCollins, Nueva York, 2010, p. 174.

573 En el siglo XVIII, la economía en sí no existía como disciplina independiente, pero está claro que Smith consideraba *La riqueza de las naciones* una obra de economía política, dado que compara el estudio de «la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones» con «lo que comúnmente se denomina economía política»: véase WN IV.ix.38, pp. 678-679.

574 Tal y como sucede con los vínculos entre las teorías morales de Hume y Smith, es una necesidad imperiosa hacer un estudio comparativo exhaustivo entre sus opiniones políticas, comerciales y económicas.

575 Véanse WN I.xi.m.6, p. 247; II.ii.96, p. 325; II.iv.9, p. 354; III.iv.4, p. 412; IV.i.30, p. 445; y V.i.g.3-6, pp. 790-791.

576 WN II.iv.9, p. 354. En cuanto a los tipos de interés, véase W. L. Taylor, *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith*, Duke University Press, Durham (Carolina del Norte), 1965, pp. 90-102, y Carl C. Wennerlind, «The Humean Paternity to Adam Smith's Theory of Money», *History of Economic Ideas* 8.1 (primavera del 2000): pp. 92-94, para saber las semejanzas entre Hume y Smith, así como el grado de influencia del primero sobre el segundo en este aspecto.

577 Stewart, pp. 320-321.

578 Stephen Buckle, «Hume and Smith on Justice», en *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, ed. Gerald F. Gaus y Fred D'Agostino, Routledge, Nueva York, 2013, p. 93.

579 Ernest Campbell Mossner, «An Apology for David Hume, Historian», *PMLA* 56.3 (septiembre de 1941): p. 679. Smith cita *La historia de Inglaterra* en WN I.xi.m.6, p. 247; III.iv.4, p. 412 (también podría hacer referencia a *Discursos políticos*); IV.i.30, p. 445; y V.i.g.3-6, pp. 790-791.

580 De hecho, Hume no usa nunca el concepto «división del trabajo» a lo largo de su obra. Donde más se acerca a la idea es cuando discute brevemente la «partición de las ocupaciones» en THN 3.2.2.3, p. 312; y 3.2.4.1, p. 330. Parece que, en este asunto, Smith se inspiró sobre todo en Francis Hutcheson y Bernard Mandeville: véase Taylor, *Francis Hutcheson and David Hume*, pp. 55-62.

581 Jacob Viner, «Guide to John Rae's *Life of Adam Smith*» en Rae, p. 54.

582 WN III.iv.4, p. 412. Expongo los motivos por los que considero importante este pasaje en Dennis C. Rasmussen, *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2008, en particular pp. 136-137, pero también cap. 4, de forma menos específica; y Dennis C. Rasmussen, *The Pragmatic Enlightenment: Recovering the Liberalism of Hume, Smith, Montesquieu, and Voltaire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 120.

583 WN III.iv.4, p. 412.

584 WN III.ii-3, p. 383; véase también III.iv.7, p. 415.

585 Véase WN III.ii.8, pp. 386-387; también LJ, p. 48, pp. 53-55, y p. 255.

586 WN III.iv.10, pp. 418-419.

587 WN III.iv.15, p. 421.

588 Véase WN I.v.3, p. 48; III.iv.11-12, pp. 419-420; y V.i.b.7, p. 712.

589 Véase EMPL, p. 277; HE II, pp. 108-109, pp. 522-524; HE III, pp. 76-77, p. 80; y en particular HE IV, pp. 383-385.

590 HE IV, p. 384. Un gran experto en *Historia de Inglaterra* de Hume comenta que «es *vox populi* que los barones son los auténticos villanos de la obra». Andrew Sabl, *Hume's Politics: Coordination and Crisis in the History of England*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 2012, p. 66.

591 HE IV, p. 385; WN III.iv.17, p. 422.

592 Véase WN V.i.g.22-25, pp. 800-804; V.iii.1-3, pp. 907-909; LJ, p. 227; y LRBL, p. 150.

593 Véase William Robertson, *The History of the Reign of the Emperor Charles V*, vol. 1, W. Strahan and T. Cadell, Londres, 1769, pp. 30-39; y John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, ed. Aaron Garrett, Liberty Fund, Indianápolis, [1771] 2006, pp. 236-239.

594 La historia de la caída de los señores feudales se relata varias veces a lo largo de ambas crónicas en LJ.

595 W. R. Scott sugiere que el Libro 3 de *La riqueza de las naciones* podría tener el origen en las conferencias de Smith en Edimburgo durante la época de 1748-1750. Véase William Robert Scott, *Adam Smith as Student and Professor*, Augustus M. Kelley, Nueva York, [1937] 1965, p. 56; y la nota de los editores de Glasgow de *La riqueza de las naciones* en relación con el pasaje arriba citado: WN, p. 412n6. Si este fuera realmente el caso, es posible que fuera Hume quien se inspirara en Smith tanto en *Discursos políticos* (1752) como en *Historia de Inglaterra* (1759-1761), más que a la inversa. Sin embargo, hoy es imposible saberlo a ciencia cierta. El tributo desmedido que Smith dedica a su amigo en *La riqueza de las naciones* (citado en el texto) me hace pensar que fue Hume quien llegó primero a estas reflexiones, como en tantas otras ocasiones. Téngase en cuenta también que, para ilustrar la «hospitalidad» de los señores feudales, Smith usa ejemplos de Hume: compárense WN III.iv.5, p. 413 y LJ, p. 51, p. 261, p. 420 con HE I, p. 307 y HE II, p. 428.

596 El otro «sistema de economía política» que Smith critica en el Libro 4 es el de los fisiócratas. De hecho, Hume fue aún más duro que él en este aspecto, mandando incluso una carta al abad Morellet, cuyo *Dictionnaire du Commerce* tenía que salir pronto, para expresarle que esperaba que su obra les «azotara, devastara y martilleara hasta reducirlos a escombros y cenizas». Esta era su opinión: «Es el colectivo más iluso y arrogante que existe actualmente, desde la destrucción de la Sorbona». También le promete que le dará en mano un ejemplar de su libro a Smith, aunque al final la obra nunca llegó a ser publicada. Carta de David Hume al abad Morellet de 10 de julio de 1769, en HL II, p. 205.

597 WN IV.iii.c.9, p. 493.

598 WN IV.iii.a.1, p. 474.

599 EMPL, p. 328, p. 331.

600 WN IV.i.17, p. 438.

601 EMPL, p. 281.

602 Taylor, *Francis Hutcheson and David Hume*, p. 77.

603 Véanse, por ejemplo, HE II, p. 177; HE III, pp. 77-79, p. 330, p. 462; HE IV, p. 48, p. 145, pp. 344-345, pp. 360-361; y HE V, p. 20, p. 114, p. 144, p. 231.

604 Véase David R. Raynor, «Who Invented the Invisible Hand? Hume's Praise of Laissez-Faire in a Newly Discovered Pamphlet», *Times Literary Supplement*, 14 de agosto de 1998, p. 22. Véase el ataque de Smith a las leyes contra la importación de cereales en WN IV.v.b, pp. 524-543.

605 Véanse en particular WN IV.ix.51, pp. 687-688; EMPL, p. 37; y THN 3.27.8, p. 345. En la actualidad, los académicos niegan de forma casi unánime que Smith fuera un fundamentalista del librecambio. El ensayo clásico que analiza cómo «se separa» de la filosofía estricta del *laissez-faire* es de Jacob Viner: «Adam Smith and Laissez Faire», *Journal of Political Economy* 35.2 (abril de 1927): pp. 198-232.

606 Véase Stewart, pp. 321-322.

607 Carta de John Playfair a William Robertson, Jr. de 12 de diciembre de 1777, Biblioteca Nacional de Escocia, Robertson Macdonald Papers, MS 3943, folio 52.

608 EMPL, p. 271.

609 Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, Cambridge,

1975, pp. 87-88.

610 EMPL, p. 529, pp. 350-351, pp. 360-361; véanse también pp. 95-96; y HE II, p. 454.

611 Véase WN IV.vii, pp. 556-641; y V.iii.92, p. 947.

612 WN V.iii.10, p. 911.

613 Véase Donald Winch, *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, cap. 6, para leer un estudio de las opiniones de Smith acerca de la deuda pública que resalta los paralelismos con Hume.

614 Hay un sinnúmero de obras que tratan este tema, pero algunas perspectivas generales son Lisa Hill, «Adam Smith and the Theme of Corruption», *Review of Politics* 68.4 (noviembre de 2006): pp. 636-662; Ryan Patrick Hanley, *Adam Smith and the Character of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, cap. 1; Rasmussen, *Problems and Promise of Commercial Society*, cap. 2; y Spiros Tegos, «Adam Smith: Theorist of Corruption», en *The Oxford Handbook of Adam Smith*, ed. Christopher J. Berry, Maria Pia Paganelli y Craig Smith, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 353-371.

615 Véase, por ejemplo, TMS I.iii.2.1, pp. 50-51; III.3.30-31, pp. 149-150; y IV.1.8-9, pp. 181-183.

616 EMPL, p. 270.

617 TMS III.3.30, p. 149; WN I.v.2, p. 47; I.v.7, p. 50.

618 TMS I.iii.2.1, p. 51.

619 WN II.iii.31, p. 343.

620 Smith mismo lo define como un engaño: véase TMS IV.1.10, p. 183.

621 Nathan Rosenberg, «Adam Smith and Laissez-Faire Revisited», en *Adam Smith and Modern Political Economy: Bicentennial Essays on* The Wealth of Nations, ed. Gerald P. O'Driscoll, Jr., Iowa State University Press, Ames, 1979, p. 21.

622 WN IV.iii.c.9-10, pp. 493-494; IV.viii.17, p. 648.

623 EMPL, p. 300.

624 Margaret Schabas, «Hume on Economic Well-Being», en *The Continuum Companion to Hume*, ed. Alan Bailey y Dan O'Brien, Bloomsbury, Londres, 2012, p. 338.

625 WN V.i.f.50, p. 782.

626 Véase EMPL, p. 271, p. 274.

627 WN V.i.f.50, p. 782.

628 Véase WN V.i.f.52-57, pp. 784-786.

629 Sopeso este aspecto de la filosofía de Smith en Dennis C. Rasmussen, «Adam Smith on What Is Wrong with Economic Inequality», *American Political Science Review* n.º 2 (mayo de 2016): pp. 342-352.

630 WN V.i.b.2, pp. 709-710.

631 LJ, pp. 563-564; véanse también pp. 339-341, pp. 489-490.

632 Véase en particular TMS I.iii.2, pp. 50-61.

633 TMS I.iii.3.2-6, pp. 62-63.

634 TMS I.iii.3.1, p. 61.

635 Véanse, por ejemplo, EMPL, pp. 265-266; y EPM 3.25-28, pp. 20-21.

636 John Ruskin, *Fors Clavigera*, en *The Complete Works of John Ruskin*, ed. E. T. Cook y Alexander Wedderburn, vol. 28, George Allen, Londres, [1876] 1907, p. 516, p. 764.

637 Véase WN V.i.f.28, p. 770; y V.i.f.31, p. 772.

638 Véase WN V.i.g.2-6, pp. 790-791; y V.i.g.39, p. 811. Peter Minowitz lo pone de relieve en

Profits, Priests, and Princes: Adam Smith's Emancipation of Economics from Politics and Religion, Stanford University Press, Stanford (California) 1993, p. 156. Sin embargo, no osaría afirmar, como sí hace Minowitz, que «*La riqueza de las naciones* es una obra atea y anticristiana». *Ib.*, p. 139.

639 WN V.i.f.30, p. 771.

640 WN V.iii.89, p. 944.

641 WN V.i.g.24, pp. 802-803.

642 WN V.i.g.37, p. 810. Por alguna razón, en sus clases de jurisprudencia Smith estaba mucho más predispuesto a reconocer los beneficios del clero. Véanse en particular las siguientes páginas de LJ: 90, 146, 173, 175, 188-189, 191, 441, 449 y 454-455.

643 HE I, p. 311, p. 163; véase también p. 208; y EMPL, p. 520.

644 HE III, pp. 134-136.

645 Annette C. Baier, *Death and Character: Further Reflections on Hume*, Cambridge Harvard University Press, (Massachusetts), 2008, p. 92.

646 Es curiosa la poca atención académica que se ha prestado a la respuesta explícita de Smith a Hume en esta cuestión. Un análisis destacable es Frederick G. Whelan, «Church Establishments, Liberty & Competition in Religion», *Polity* 23.2 (invierno de 1990): pp. 155-185.

647 WN V.i.g.i, p. 788.

648 See WN V.i.g.3-6, pp. 790-791.

649 WN V.i.g.1, p. 789.

650 WN V.i.g.8, pp. 792-793.

651 WN V.i.g.12-15, p. 796.

652 WN V.i.g.8, p. 793.

653 Véase Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1985, pp. 262-276.

654 Carta de David Hume a William Strahan de 11 de marzo de 1771, en HL II, p. 237. Unos años antes, Hume había declarado: «¡Oh! Cuánto deseo ver América […] rebelándose al fin», aunque parece que fue una afirmación irónica. Véase la carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de 22 de julio de 1768, en HL II, p. 184.

655 Carta de David Hume a William Strahan de 26 de octubre de 1775, en HL II, pp. 300-301.

656 Carta de William Strahan a David Hume de 30 de octubre de 1775, en HL II, p. 301n1.

657 Carta de David Hume a William Mure de Caldwell de 27 de octubre de 1775, en HL II, p. 303.

658 Carta de David Hume a Andrew Stuart de Torrance de 1 de agosto de 1775, en Maurice Baumstark, «The End of Empire and the Death of Religion: A Reconsideration of Hume's Later Political Thought», en *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, ed. Ruth Savage, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 257.

659 WN IV.vii.c.65, p. 616.

660 WN IV.vii.c.66, pp. 616-617.

661 WN IV.vii.c.79, pp. 625-626. Véase también Adam Smith, «Thoughts on the State of the Contest with America, February 1778», en CAS, pp. 381-382.

662 WN V.iii.92, pp. 946-947.

663 Como ya hemos visto, una de estas cartas sí trataba el conflicto americano, pero Hume la envió apenas un mes antes de que se publicara *La riqueza de las naciones*, y no entraba mucho en detalle. Según palabras de Hume: «El duque de Bucleugh [Buccleuch] me ha contado que estáis del todo absorto en el incidente con Norteamérica. Para mí no es tan importante como se suele pensar. Si

estoy equivocado, me retractaré probablemente del error cuando os vea u os lea. Podría verse más afectado nuestro comercio, náutico o general, que no lo que producimos». Carta de David Hume a Adam Smith de 8 de febrero de 1776, en HL II, p. 308, y CAS, p. 186.

664 Véase el prefacio de la edición de Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. James E. Thorold Rogers, Clarendon, Oxford, 1869, XIX. La evidencia de que disponemos sugiere que Hume legó el ejemplar de *La riqueza de las naciones* a su sobrino, del mismo nombre, quien parece que añadió «una infinidad de comentarios manuscritos a la obra», y un librero de Edimburgo llamado Thomas G. Stevenson lo vendió a principios de la década de 1850. Poco después estuvo en posesión de Charles Babbage, cuya biblioteca se vendió en 1872, pero no he conseguido seguir el rastro del libro más allá de este punto. La Biblioteca Crawford, del Real Observatorio de Edimburgo, tiene la mayoría de libros de Babbage, pero no aparece en su colección. Véanse Rae, p. 286; David Fate Norton y Mary J. Norton, *The David Hume Library*, Edinburgh Bibliographical Society, Edimburgo, 1996, p. 51, p. 129; y James Bonar, *A Catalogue of the Library of Adam Smith*, 2.ª ed., Augustus M. Kelley, Nueva York, 1966, p. 174.

665 Carta de David Hume a Adam Smith de 1 de abril de 1776, en HL II, p. 311, y CAS, p. 186. En una carta a William Strahan que escribió una semana después, Hume declara: «El libro del Dr. Smith que habéis impreso este invierno es una nueva obra maestra. Sin embargo, como ya le he comentado a él, requiere demasiada concentración para que pueda tener tanto éxito como la de Gibbon», es decir, el primer volumen de *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano* de Edward Gibbon, publicado apenas un mes antes de *La riqueza de las naciones*. Carta de David Hume a William Strahan de 8 de abril de 1776, en HL II, p. 314.

666 Carta de David Hume a Adam Smith de 1 de abril de 1776, en HL II, p. 311, y CAS, p. 186.

667667 Véase WN I.vi.8, p. 67; y David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, en *The Works and Correspondence of David Ricardo*, ed. Piero Sraffa y M. H. Dobb, vol. 1, Liberty Fund, Indianápolis, [1812] 2005, cap. 24.

668 Hume escribe esto: «Me parece imposible que el rey de Francia pueda obtener un señoreaje del ocho por ciento por acuñar una moneda. Nadie llevaría los lingotes de oro a la ceca. Los enviarían todos a Holanda o Inglaterra, acuñarían allí las monedas y las devolverían a Francia por menos de un dos por ciento». Carta de David Hume a Adam Smith de 1 de abril de 1776, en HL II, pp. 311-312, y CAS, pp. 186-187. Pueden leerse las palabras de Smith acerca del margen de ganancias en WN I.v.39, p. 62; IV.iii.a.10, p. 478; y IV.vi.19, p. 551.

669 James Boswell, *Boswell in Extremes, 1776-1778*, ed. Charles McC. Weis y Frederick A. Pottle, McGraw-Hill, Nueva York, 1970, p. 13.

670 Carta de David Hume a Adam Smith de 3 de mayo de 1776, en HL II, p. 317, y CAS, p. 195.

671 Carta de David Hume a su sobrino (también David Hume) de 20 de mayo de 1776, en Tadeusz Kozanecki, «Dawida Hume's Nieznane Listy W Zbiorach Muzeum Czartoryskich (Polska)», *Archiwum Historii Filozofii I Mysli Spoleczhej* 9 (1963): p. 138.

672 Carta de David Hume a Adam Smith de 1 de abril de 1776, en HL II, p. 312, y CAS, p. 187. La carta de David Hume a Edward Gibbon de 18 de marzo de 1776 se puede encontrar en HL II, pp. 309-310.

673 Edward Gibbon, *Memoirs of My Life*, ed. Georges A. Bonnard, Thomas Nelson and Sons, Londres, [1796] 1966, p. 158.

674 Carta de David Hume a Adam Smith de 1 de abril de 1776, en HL II, p. 312, y CAS, p. 187.

675 Carta de Edward Gibbon a Adam Ferguson de 1 de abril de 1776, en *The Letters of Edward Gibbon*, ed. Jane Elizabeth Norton, vol. 2, Cassell & Co., Londres, 1956, pp. 100-101.

676 Carta de Adam Ferguson a Adam Smith de 18 de abril de 1776, en CAS, pp. 193-194.

677 Carta de Adam Smith a Andreas Holt de 26 de octubre de 1780, en CAS, p. 251.

678 Véase Richard B. Sher, «New Light on the Publication and Reception of the *Wealth of Nations*», *Adam Smith Review* 1 (2004): pp. 3-29.

679 Carta de Hugh Blair a Adam Smith de 3 de abril de 1776, en CAS, pp. 188-190.

680 Carta de William Robertson a Adam Smith de 8 de abril de 1776, en CAS, pp. 192-193.

681 Carta de Adam Ferguson a Adam Smith de 18 de abril de 1776, en CAS, pp. 193-194.

682 Carta de Joseph Black a Adam Smith de abril de 1776, en CAS, p. 190.

683 Phillipson, p. 244, p. 242.

684 Ross, p. 319, p. 445; véanse también pp. 359-360.

685 Ryan Patrick Hanley, «Skepticism and Imagination: Smith's Response to Hume's *Dialogues*», en *New Essays on Adam Smith's Moral Philosophy*, ed. Wade L. Robison y David B. Suits, Rochester Institute of Technology Press, Rochester (Nueva York), 2012, p. 173.

686 Gavin Kennedy, *Adam Smith's Lost Legacy*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2005, pp. 9-10.

687 Véase M. A. Stewart, «The Dating of Hume's Manuscripts», en *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, ed. Paul Wood, University of Rochester Press, Rochester (Nueva York), 2000, en especial p. 291, pp. 300-303.

688 Véase la carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de 10 de marzo de 1751, en HL I, pp. 153-157; la carta a Gilbert Elliot de Minto de 12 de marzo de 1763, en NHL, p. 71; y la carta a Hugh Blair de 6 de octubre de 1763, en NHL, p. 72.

689 Véase la carta de David Hume a Adam Smith de 15 de agosto de 1776, en HL II, p. 334, y CAS, p. 205.

690 Véase en particular EHU 12.28-29, p. 122. Para leer una teoría que defiende que las inconsistencias del argumento cosmológico estaban implícitas en el *Tratado*, véase Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford University Press, Oxford, 2008, cap. 10.

691 Véase en particular EHU 8.36, pp. 77-78; y 11.17, pp. 104-105.

692 Véase la declaración inicial de Hume de que «la estructura de la naturaleza en su conjunto denota la existencia de un creador inteligente. Ningún pensador racional que medite con cierto rigor puede dejar de creer por un momento en los principios generales del teísmo y el culto verdadero». Por extraño que parezca, algunos expertos han interpretado esta afirmación al pie de la letra: NHR intro.1, p. 34.

693 Véase HL II, 317n1.

694 Carta de David Hume a Adam Smith de 3 de mayo de 1776, en HL II, pp. 317-318, y CAS, pp. 195-196.

695 Carta de David Hume a Adam Smith de 3 de mayo de 1776, en HL II, p. 316, y CAS, pp. 194-195.

696 James Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, ed. David Womersley, Penguin, Nueva York, [1791] 2008, p. 145.

697 Carta de David Hume a Adam Smith de 3 de mayo de 1776, en HL II, p. 316, y CAS, pp. 195.

698 Carta de Adam Smith a David Hume de 16 de junio de 1776, en CAS, pp. 201-202. Sobre si esta carta llegó a Hume o no, véase la de Adam Smith a William Strahan de 6 de julio de 1776, en CAS, p. 202.

699 Véase la carta de David Hume a William Strahan de 8 de junio de 1776, en HL II, pp. 323-

324.

700 Véase HL II, p. 453.

701 Carta de David Hume a William Strahan de 12 de junio de 1776, en HL II, pp. 325-326.

702 Carta de David Hume a Adam Smith de 15 de agosto de 1776, en HL II, p. 334, y CAS, p. 205.

703 Carta de Adam Smith a David Hume de 22 de agosto de 1776, en CAS, p. 206.

704 Véase la carta de David Hume a Adam Smith de 23 de agosto de 1776, en HL II, pp. 335-336, y CAS, p. 208.

705 Carta de Adam Smith a William Strahan de 5 de septiembre de 1776, en CAS, p. 211.

706 Carta de Adam Smith a William Strahan de octubre de 1776, en CAS, p. 216; y carta de Adam Smith a William Strahan de octubre de 1776, en CAS, pp. 216-217.

707 Carta de William Strahan a Adam Smith de 16 de septiembre de 1776, en CAS, p. 212.

708 Carta de William Strahan a John Home de Ninewells de 3 de marzo de 1777, en *Letters of David Hume to William Strahan*, ed. G. Birkbeck Hill, Clarendon, Oxford, 1888, p. 362.

709 Véanse, por ejemplo, Ross, p. 423; Phillipson, p. 246; y Harris, p. 445. Parece que estos académicos basan su hipótesis en una única carta que Hugh Blair escribió pocos meses antes de que se publicara el libro. En ella, se sorprende de que los *Diálogos* hubieran hecho «tan poco ruido». Véase la carta de Hugh Blair a William Strahan de 3 de agosto de 1779, en HL II, p. 454.

710 *Critical Review*, vol. 48 (septiembre de 1779), en Fieser VI, p. 204.

711 *London Magazine*, vol. 48 (septiembre de 1779), en Fieser VI, p. 206.

712 *Monthly Review*, vol. 61 (noviembre de 1779), en Fieser VI, p. 209, p. 221.

713 Véase Fieser VI, p. 230.

714 *Zugabe zu den Göttingischen gelehrten Anzeigen*, vol. 48 (27 de noviembre de 1779), en Fieser VI, p. 229.

715 James Boswell, *Boswell: Laird of Auchinleck, 1778-1782*, ed. Joseph W. Reed y Frederick A. Pottle, McGraw-Hill, Nueva York, 1977, p. 173.

716 Carta de David Hume a Adam Smith de 3 de mayo de 1776, en HL II, p. 317, y CAS, p. 195.

717 Carta de David Hume a Adam Smith de 23 de agosto de 1776, en HL II, pp. 335-336, y CAS, p. 208.

718 LJ, pp. 466-467; véanse también pp. 63-64.

719 Alexander Broadie, *The Scottish Enlightenment: The Historical Age of the Historical Nation*, Birlinn, Edimburgo, 2001, p. 128; Terence Penelhum, *Hume*, Macmillan, Londres, 1975, p. 171; Isaiah Berlin, *The Age of Enlightenment: The 18th Century Philosophers*, George Braziller, Nueva York, 1956, p. 163; Ernest C. Mossner, «Hume and the Legacy of the Dialogues», en *David Hume: Bicentenary Papers*, ed. G. P. Morice, University of Texas Press, Austin, 1977, p. 3; y Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1: *The Rise of Modern Paganism*, Norton, Nueva York, 1966, p. 414.

720 Véanse, por ejemplo, T. D. Campbell e Ian Ross, «The Theory and Practice of the Wise and Virtuous Man: Reflections on Adam Smith's Response to Hume's Deathbed Wish», *Studies in Eighteenth-Century Culture* 11 (1982): pp. 70-72; Karl Graf Baliestrem, «David Hume und Adam Smith: Zur philosophischen Dimension einer Freundschaft», en *Adam Smith als Moralphilosoph*, ed. Christel Fricke y Hans-Peter Schütt, Walter de Gruyter, Berlín, 2005, pp. 344-345; Brendan Long, «Adam Smith's Theism», en *The Elgar Companion to Adam Smith*, ed. Jeffrey T. Young, Edward Elgar, Cheltenham, 2009, pp. 81-82; Annette C. Baier, *The Pursuits of Philosophy: An Introduction to the Life and Thought of David Hume*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2011, p.

121; y Hanley, «Skepticism and Imagination».

721 Cartas de Adam Smith a David Hume de 16 de junio de 1776, en CAS, pp. 201-202; y de 22 de agosto de 1776, en CAS, p. 206; y a William Strahan de 5 de septiembre de 1776, en CAS, p. 211.

722 Véase la carta del duque de La Rochefoucauld a Adam Smith de 6 de agosto de 1779, en CAS, p. 238.

723 Carta de Anne Keith a sir Robert Murray Keith de 6 de noviembre de 1776, Archivo Nacional de Irlanda del Norte, D2433/D/1/25.

724 Carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de 12 de marzo de 1763, en NHL, p. 71.

725 Carta de Hugh Blair a David Hume de 29 de septiembre de 1763, en NHL, p. 73n4.

726 Carta de David Hume a Hugh Blair de 6 de octubre de 1763, en NHL, p. 72.

727 Véase la carta de Anne Keith a sir Robert Murray Keith de 6 de noviembre de 1776, Archivo Nacional de Irlanda del Norte, D2433/D/1/25.

728 Carta de David Hume a William Strahan de 8 de junio de 1776, en HL II, p. 323.

729 Samuel Jackson Pratt, *Supplement to the Life of David Hume* (1777), en Fieser IX, p. 312.

730 *Monthly Review*, vol. 56 (marzo de 1777), en Fieser IX, pp. 266-267.

731 Carta de David Hume a Adam Smith de 8 de febrero de 1776, en HL II, p. 308, y CAS, p. 186.

732 Véase la carta de Joseph Black a Adam Smith de abril de 1776, en CAS, p. 191. Puede hallarse un análisis actual en J. Wilkinson, «The Last Illness of David Hume», *Proceedings of the Royal College of Physicians of Edinburgh* 18.1 (enero de 1988): pp. 72-79.

733 Carta de David Hume a Cochrane Stewart de 8 de agosto de 1751, en FHL, p. 99; MOL, xl.

734 MOL, xli.

735 MOL, xxxi.

736 Annette Baier sugiere que tal vez Hume no pensaba que las amistades fueran pertinentes en lo que, al fin y al cabo, era un currículum. También lanza estas conjeturas: «Quizá había demasiada gente que mencionar. O tal vez tuviera miedo de que, si trataba de hacer una lista, se olvidara de alguien injustamente. ¿Acaso a nosotros no nos pasaría lo mismo?». Annette C. Baier, *Death and Character: Further Reflections on Hume*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2008, pp. 273-274.

737 MOL, xxxiv-xxxviii.

738 MOL, xxxiv, xxxvi.

739 MOL, xxxiv, xli, xxxvi, xxxvii.

740 MOL, xxxvii.

741 MOL, xl.

742 Donald T. Siebert, *The Moral Animus of David Hume*, University of Delaware Press, Newark, 1990, p. 209.

743 MOL, xl-xli.

744 Véase John Home, «Diary of a Journey with Hume from Morpeth to Bath», en Fieser IX, p. 279.

745 *Ib.*, p. 280.

746 Véase Strahan, xliv.

747 Véase la carta de David Hume a John Home de Ninewells de 27 de abril de 1776, en Sadao Ikeda, *David Hume and the Eighteenth Century British Thought: An Annotated Catalogue*, Chuo University Library, Tokio, 1986, p. 193.

748 Carta de David Hume a Adam Smith de 3 de mayo de 1776, en HL II, pp. 316-318, y CAS, pp. 195-196.

749 Carta de David Hume a Andrew Stuart de Torrance de 20 de mayo de 1776, en FHL, p. 93.

750 Carta de Alexander Wedderburn a Adam Smith de 6 de junio de 1776, en CAS, p. 198.

751 Carta de David Hume a William Strahan de 8 de junio de 1776, en HL II, p. 322; carta de William Strahan a Adam Smith de 10 de junio de 1776, en CAS, p. 199.

752 Carta de Adam Smith a David Hume de 16 de junio de 1776, en CAS, p. 201.

753 Carta de Adam Smith a William Strahan de 6 de julio de 1776, en CAS, p. 202.

754 Véase Henry, lord Brougham, *Lives of Men of Letters and Science, Who Flourished in the Time of George III*, Charles Knight, Londres, 1845, p. 233.

755 James Boswell, *Boswell in Extremes, 1776-1778*, ed. Charles McC. Weis y Frederick A. Pottle, McGraw-Hill, Nueva York, 1970, pp. 11-13.

756 Véase *ib.*, p. 22, p. 25.

757 Carta de William Johnson Temple a James Boswell de 25 de junio de 1776, en *The Correspondence of James Boswell and William Johnson Temple, 1756-1795, Volume 1: 1756-1777*, ed. Thomas Crawford, Yale University Press, New Haven (Connecticut), 1997, p. 418.

758 Carta de William Johnson Temple a James Boswell de 25 de agosto de 1776, en *Correspondence of James Boswell and William Johnson Temple*, p. 422.

759 Carta de William Johnson Temple a James Boswell de 27 de mayo de 1768, en *Correspondence of James Boswell and William Johnson Temple*, p. 238.

760 Carta de William Strahan a David Hume de 19 de agosto de 1776, en HL II, pp. 325-326n2.

761 Véase la carta de John Home de Ninewells a William Strahan de 17 de febrero de 1777, en *Letters of David Hume to William Strahan*, ed. G. Birkbeck Hill, Clarendon, Oxford, 1888, p. 359.

762 Véase la carta de David Hume a John Home de Ninewells de 25 de julio de 1776, en Ikeda, *David Hume and the Eighteenth Century British Thought*, p. 219.

763 Carta de David Hume a John Home de 16 de julio de 1776, en Gerhard Streminger, «David Hume and John Home: Two New Letters», *Hume Studies* 10.1 (abril de 1984): p. 81.

764 Carta de Adam Smith a Alexander Wedderburn de 14 de agosto de 1776, en CAS, p. 203.

765 Una de las personas con las que Hume se escribió correspondencia sugiere que Luciano era su «autor favorito»: véase la carta del abad Morellet a David Hume de 8 de septiembre de 1766, en HL II, pp. 157-158n1. Smith, por otra parte, dijo a sus alumnos que, «a las claras, no hay ningún autor del que pueda aprenderse más y en el que pueda encontrarse más sentido común que Luciano». Apenas una semana después les dijo que el «plan» de Luciano era «revocar el orden teológico y filosófico existente», aunque no pretendía «erigir otro en su lugar». LRBL, p. 51, p. 60; véanse también pp. 49-50.

766 Véase el comentario de Smith en Strahan, xlv. Para leer pruebas que apuntan a que tal vez Smith se equivocara de obra, véase la carta de William Cullen a John Hunter de 17 de septiembre de 1776, en Fieser IX, p. 294; y Annette C. Baier, *Death and Character: Further Reflections on Hume*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 2008, pp. 102-103.

767 En esta carta a Alexander Wedderburn del 14 de agosto de 1776 (CAS, p. 204) hay una leve reminiscencia a una carta del año anterior que se ha descubierto hace poco. En ella, Hume expresa el deseo de ver «todas las iglesias […] convertidas en centros ecuestres, talleres, campos de tenis y teatros». No obstante, en esta carta dice —seguro que en broma— que espera ver cómo este objetivo «se empieza a cumplir en serio» durante su vida. Carta de David Hume a Andrew Stuart de Torrance de 1 de agosto de 1775, en Maurice Baumstark, «The End of Empire and the Death of Religion: A Recon-

sideration of Hume's Later Political Thought», en *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, ed. Ruth Savage, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 257.

768 Strahan, xlv-xlvi. Según la versión de la conversación que Smith contó a William Cullen, Hume afirma que está «muy ocupado haciendo más sabios a sus paisanos y, sobre todo, liberándoles de la superstición cristiana». Carta de William Cullen a John Hunter de 17 de septiembre de 1776, en Fieser IX, p. 294.

769 Carta de David Hume a sir John Pringle de 13 de agosto de 1776, en HL II, p. 333.

770 Carta de Adam Smith a Alexander Wedderburn de 14 de agosto de 1776, en CAS, p. 204; véase también Strahan, xlvi.

771 Véase Strahan, xlvi-xlvii.

772 Carta de Adam Smith a Alexander Wedderburn de 14 de agosto de 1776, en CAS, p. 203. Parece que Smith reservó el término *quejumbroso* para referirse a los cristianos y a conceptos sagrados: véase también TMS III.3.8, p. 139 y VII.ii.1.29, p. 283; en ambos casos, el término se añadió en la sexta edición, de 1790.

773 Carta de Adam Smith a Alexander Wedderburn de 14 de agosto de 1776, en CAS, p. 204.

774 Carta de Joseph Black a Adam Smith de 14 de agosto de 1776, en CAS, p. 204.

775 Carta de David Hume a Adam Smith de 15 de agosto de 1776, en HL II, p. 334, y CAS, p. 205.

776 Carta de David Hume a Adam Smith de 23 de agosto de 1776, en HL II, p. 336, y CAS, p. 208; véase también la carta de Adam Smith a David Hume de 22 de agosto de 1776, en CAS, p. 206.

777 Carta de Adam Smith a David Hume de 22 de agosto de 1776, en CAS, p. 206.

778 Carta de Adam Smith a David Hume de 22 de agosto de 1776, en CAS, p. 206.

779 Smith repitió la oferta a William Strahan un par de semanas más tarde: véase la carta de Adam Smith a William Strahan de 5 de septiembre de 1776, en CAS, p. 211. Ian Simpson Ross dice que «cabe suponer que [Smith] llevó a cabo su promesa de corregir las obras de Hume para la nueva edición de 1777». Ross, p. 321. Aun así, no hay pruebas concluyentes de que lo hiciera: véase la introducción de la edición de EPM, xxxv.

780 Carta de Adam Smith a David Hume de 22 de agosto de 1776, en CAS, pp. 206-207.

781 Carta de Joseph Black a Adam Smith de 22 de agosto de 1776, en CAS, p. 207.

782 Carta de David Hume a Adam Smith de 23 de agosto de 1776, en HL II, p. 336, y CAS, p. 208.

783 Carta de Joseph Black a Adam Smith de 26 de agosto de 1776, en CAS, pp. 208-209.

784 Samuel Jackson Pratt, *Supplement to the Life of David Hume* (1777), en Fieser IX, p. 312.

785 Véase Mossner, pp. 605-606.

786 Para un estudio detallado de la tumba y de su historia, véase Iain Gordon Brown, «David Hume's Tomb», *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland* 121 (1991): pp. 391-422.

787 Véase John Sinclair, *Memoirs of the Life and Works of Sir John Sinclair, Bart., by His Son*, vol. 1, William Blackwood and Sons, Edimburgo, 1837, p. 38.

788 Véase la carta de Adam Smith a John Home de Ninewells de 31 de agosto de 1776, en CAS, p. 209.

789 Carta de John Home de Ninewells a Adam Smith de 2 de septiembre de 1776, en CAS, p. 210; véase también la carta de Adam Smith a John Home de Ninewells de 7 de octubre de 1776, en CAS, p. 214.

790 Véase la carta de Adam Smith a William Strahan de octubre de 1776, en CAS, p. 216.

791 Véase la carta de Adam Smith a John Home de Ninewells de 7 de octubre de 1776, en CAS, p.

214; y la carta de Adam Smith a William Strahan de octubre de 1776, en CAS, p. 216.

792 Véase la carta de Adam Smith a William Strahan de 13 de noviembre de 1776, en CAS, p. 221.

793 Carta de David Hume a Adam Smith de 3 mayo 1776, en HL II, p. 318, y CAS, p. 196; véase también la carta de David Hume a William Strahan de 8 de junio de 1776, en HL II, p. 323; y la carta de Adam Smith a William Strahan de 5 de septiembre de 1776, en CAS, p. 211.

794 Véase la carta de William Strahan a Adam Smith de 16 de septiembre de 1776, en CAS, p. 212.

795 Carta de William Strahan a Adam Smith de 26 de noviembre de 1776, en CAS, p. 222.

796 Carta de Adam Smith a William Strahan de 2 de diciembre de 1776, en CAS, p. 223.

797 Carta de Adam Smith a William Strahan de 2 de diciembre de 1776, en CAS, p. 224.

798 Véase la nota a la impresión de *Mi vida* en Fieser IX, p. 267.

799 Véase Iain Gordon Brown, «Introduction: "Embalming a Philosopher"—The Writing, Reception, and Resonance of David Hume's "My Own Life"», en *David Hume: My Own Life*, ed. Iain Gordon Brown, Royal Society of Edinburgh, Edimburgo, 2014, pp. 23-24.

800 Strahan, xliii-xliv. El comentario de Hume «si es que los tengo», en la última frase citada, parece que se lo sugirió su hermano: véase la carta de John Home de Ninewells a Adam Smith de 14 de octubre de 1776, en CAS, p. 215.

801 Strahan, xlv-xlvi.

802 Véase Strahan, xlv-xlviii.

803 Véase cómo Smith le comenta a Strahan que ansiaba escribir un «relato muy bien documentado» de la enfermedad fatal de Hume: carta de Adam Smith a William Strahan de 5 de septiembre de 1776, en CAS, p. 211.

804 Ross, p. 323.

805 Strahan, xlviii.

806 Strahan, xlviii-xlix. Andrew Corsa ha destacado los muchos parecidos entre la descripción que hace aquí Smith de Hume y la descripción que hace este ultimo de Cleantes, el «modelo de virtud plena», en EPM 9.2, pp. 72-73: véase Andrew Corsa, «Modern Greatness of Soul in Hume and Smith», *Ergo* 2.2 (2015): pp. 48-49.

807 Strahan, xlix.

808 Platón, *Phaedo*, en *The Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton y Huntington Cairns, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1961, p. 98.

809 J. Y. T. Greig, *David Hume*, Garland, Nueva York, [1931] 1983, p. 414.

810 Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, trad. Robert C. Bartlett y Susan D. Collins, University of Chicago Press, Chicago, 2011, 1166a32, p. 194; y n69b7, p. 203.

811811 Este aspecto de *Carta a Strahan* se pone de relieve en Eric Schliesser, «Obituary of a Vain Philosopher: Adam Smith's Reflections on Hume's Life», *Hume Studies* 29.2 (noviembre de 2003): en particular pp. 347-352.

812 Strahan, xliii, xlviii.

813 Stewart, p. 273.

814 Carta de Adam Smith a Andreas Holt de 26 de octubre de 1780, en CAS, p. 251.

815 Carta de Hugh Blair a William Strahan de 10 de abril de 1778, en *Letters of David Hume to William Strahan*, ed. G. Birkbeck Hill, Clarendon, Oxford, 1888, xl n.º 1.

816 Samuel Jackson Pratt, *An Apology for the Life and Writings of David Hume, Esq.* (1777), en Fieser X, p. 11.

817 John Ramsay de Ochtertyre, *Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century*, ed. Alexander Allardyce, vol. 1, William Blackwood, Edimburgo, 1888, pp. 466-467.

818 Véase Rae, p. 312.

819 George Horne, *A Letter to Adam Smith LL.D. on the Life, Death, and Philosophy of His Friend David Hume Esq. by One of the People Called Christians* (1777), en Fieser IX, p. 390.

820 *Ib.*, p. 391, p. 390, p. 393.

821 *Ib.*, pp. 395-396.

822 E. M., «Remarks on Dr Adam Smith's *Letter to Mr. Strahan, on the Death of David Hume, Esq.*», *Weekly Magazine*, vol. 36 (24 de abril de 1777), en Fieser IX, p. 406, pp. 408-409.

823 Véase *London Review*, vol. 5 (marzo de 1777), en Fieser IX, p. 275; «Strictures on the Life of David Hume», *Gentleman's Magazine*, vol. 46 (marzo de 1777), en Fieser IX, p. 385; y Agricola, «Observations on Mr. Hume's Life Lately Published», *Weekly Magazine*, vol. 36 (12 de junio de 1777), en Fieser IX, pp. 417-418.

824 James Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, ed. David Womersley, Penguin, Nueva York, [1791] 2008, p. 605.

825 *Ib.*, p. 585.

826 James Boswell, *Journal of a Tour to the Hebrides with Samuel Johnson, LL.D.*, ed. Frederick A. Pottle y Charles H. Bennett, McGraw-Hill, Nueva York, [1785] 1961, p. 18.

827 James Boswell, *Boswell: Laird of Auchinleck, 1778-1782*, ed. Joseph W Reed y Frederick A. Pottle, McGraw-Hill, Nueva York, 1977, p. 135; véase también p. 255.

828 Carta de William Johnson Temple a James Boswell de 21 de marzo de 1777, en *The Correspondence of James Boswell and William Johnson Temple, 1756-1795, Volume 1: 1756-1777*, ed. Thomas Crawford, Yale University Press, New Haven, (Connecticut), 1997, p. 433.

829 James Boswell, *Boswell in Extremes, 1776-1778*, ed. Charles McC. Weis y Frederick A. Pottle, McGraw-Hill, Nueva York, 1970, p. 270.

830 John Wesley, «The Deceitfulness of the Human Heart» (1790), en Fieser IX, p. 426.

831 Véanse los relatos recopilados en Fieser IX, pp. 319-332, pp. 424-425.

832 *Alexander Haldane,* Memoirs of the Lives of Robert Haldane of Airthrey, and of His Brother, James Alexander Haldane *(1852), en Fieser IX, p. 332.*

833 John Marshall Lowrie, *The Life of David* (1869), en Fieser IX, p. 429.

834 Carta de Adam Smith a Andreas Holt de 26 de octubre de 1780, en CAS, p. 251.

835 Carta de Adam Smith a Alexander Wedderburn de 14 de agosto de 1776, en CAS, pp. 203-204.

836 Greig, *David Hume*, p. 414.

837 Véase Ross, pp. 5-8.

838 Carta de Adam Smith a Andreas Holt de 26 de octubre de 1780, en CAS, pp. 252-253.

839 Stewart, p. 326.

840 Véase Rae, pp. 335-336.

841 Carta de Adam Smith a William Strahan de 10 de junio de 1784, en CAS, p. 275.

842 Carta de Adam Smith a Thomas Cadell de 7 de mayo de 1786, en CAS, p. 296.

843 Carta de François Xavier Schwediauer a Jeremy Bentham de 14 de septiembre de 1784, en *The Correspondence of Jeremy Bentham*, ed. Ian R. Christie, vol. 3, Athlone Press, Londres, 1972, p. 306.

844 Carta de Adam Smith a Andreas Holt de 26 de octubre de 1780, en CAS, p. 252.

845 Véase Ross, p. 406. Nicholas Phillipson ve una profunda influencia de Hume en esta obra. Se-

gún dice, los ensayos «De la tragedia» y «Del criterio del gusto» habían «estimulado tanto el pensamiento estético de Smith como lo habían hecho los ensayos sobre comercio con su teoría de economía política». Phillipson, p. 249.

846 Carta de Adam Smith al duque de La Rochefoucauld de 1 de noviembre de 1785, en CAS, pp. 286-287. En la nota que Smith añadió en la sexta edición de *La teoría de los sentimientos morales* en 1790 admitió que su «edad tan avanzada minaba bastante» las esperanzas de poder acabar la obra sobre derecho y gobierno como a él le gustaría. Véase TMS, p. 3.

847 Carta de Adam Smith a William Strahan de 22 de mayo de 1783, en CAS, p. 266; véanse también la nota de la tercera edición de *La riqueza de las naciones* en WN, p. 8; y la carta de Adam Smith a Thomas Cadell de 7 de diciembre de 1782, en CAS, p. 263.

848 Walter Bagehot, «Adam Smith as a Person», en *Biographical Studies*, Longmans, Green, Londres, [1895] 1907, p. 278.

849 Véase John Kay, *A Series of Original Portraits and Character Etchings*, vol. 1, Hugh Paton, Edimburgo, 1842, p. 75; y Rae, p. 405.

850 Para una descripción concisa de Smith de estos cambios, véase la nota de la sexta edición de *La teoría de los sentimientos morales* en TMS, p. 3. Véanse resúmenes más exhaustivos en la introducción de D. D. Raphael y A. L. Macfie en TMS, pp. 43-44; y Ryan Patrick Hanley, *Adam Smith and the Character of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 82-83n1.

851 Véanse, por ejemplo, la introducción de D. D. Raphael y A. L. Macfie en TMS, p. 18, p. 20; Charles L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 28; y James R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 14.

852 Véanse, respectivamente, D. D. Raphael, «Adam Smith 1790: The Man Recalled; the Philosopher Revived», en *Adam Smith Reviewed*, ed. Peter Jones y Andrew S. Skinner, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1992, en particular pp. 109-110; Laurence Dickey, «Historicizing the "Adam Smith Problem": Conceptual, Historiographical, and Textual Issues», *Journal of Modern History* 58.3 (septiembre de 1986): pp. 579-609; y Hanley, *Adam Smith and the Character of Virtue*, caps. 3-6.

853 Para leer un argumento radicalmente diferente que sostiene que, en la sexta edición de *La teoría de los sentimientos morales*, Smith se distanció de las opiniones de Hume, véase Chad Flanders, «Hume's Death and Smith's Philosophy», en *New Essays on Adam Smith's Moral Philosophy*, ed. Wade L. Robison y David B. Suits, Rochester Institute of Technology Press, Rochester (Nueva York), 2012, pp. 195-209.

854 Véase TMS VI.ii.2.15-18, pp. 232-234.

855 TMS III.3.43, pp. 155-156.

856 Véase TMS I.iii.3.5, p. 63; y Vl.i.6-13, pp. 213-216.

857 Véase TMS VI.ii.2.3, pp. 228-229.

858 TMS VII.ii.1.34, p. 287.

859 Samuel Fleischacker, *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1999, p. 144. Véanse también Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2001, pp. 129-130 y pp. 299-300nn78-79; y Emma Rothschild, «Dignity or Meanness», *Adam Smith Review* 1 (2004): pp. 160-161.

860 No obstante, cabe señalar que la primera vez que suavizó las connotaciones religiosas fue en la tercera edición, publicada en 1767 —la primera desde que Smith dejara la cátedra y las obligaciones

y los requisitos que esta conllevaba—. D. D. Raphael postula que tal vez «las afirmaciones más prudentes de la tercera edición representan la opinión original de Smith. Tal vez consideró que sería imprudente que las expresara un catedrático de Filosofía Moral, pero, una vez hubo abandonado el cargo, la sinceridad debió de forzarle a dejarlas claras». D. D. Raphael, «Adam Smith and "The Infection of David Hume's Society": New Light on an Old Controversy, Together with the Text of a Hitherto Unpublished Manuscript», *Journal of the History of Ideas* 30.2 (abril-junio de 1969): p. 246.

861 TMS III.2.34-35, pp. 132-134.

862 TMS II.ii.3.12, p. 91. En los últimos años, esta modificación ha adquirido una prominencia especial después de que se analizara al detalle en un apéndice a la edición de Glasgow de *La teoría de los sentimientos morales* (que es, de hecho, una versión algo retocada del texto de D. D. Raphael «Adam Smith and "The Infection of David Hume's Society"»).

863 Véase una exposición breve de la polémica en Raphael, «Adam Smith and "The Infection of David Hume's Society"», en particular pp. 226-227, pp. 245-248.

864 *Ib.*, p. 247. Pese a que muchos consideran este cambio un indicio de que Smith se estaba haciendo más escéptico en términos religiosos —o que estaba más dispuesto a hacerlo público—, esta opinión no es unánime: véase Hanley, *Adam Smith and the Character of Virtue*, pp. 197-198n22.

865 Pueden verse más gestos en este sentido en Ryan Patrick Hanley, «Hume's Last Lessons: The Civic Education of "My Own Life"», *Review of Politics* 64.4 (otoño de 2002): pp. 682-683; y Eric Schliesser, «Obituary of a Vain Philosopher: Adam Smith's Reflections on Hume's Life», *Hume Studies* 29.2 (noviembre de 2003): pp. 350-351.

866 TMS VI.iii.11, p. 241. Dicho esto, Smith no piensa que el autocontrol sea un bien puro, sino todo lo contrario. De hecho, remarca que solemos admirar el autocontrol incluso cuando se usa con fines perniciosos: véase TMS VI.iii.12, pp. 241-242; y VI.concl.7, p. 264.

867 TMS VI.iii.5, p. 238.

868 TMS VI.iii.5, p. 238; véase también I.iii.1.14, p. 48.

869 Schliesser sostiene lo mismo en «Obituary of a Vain Philosopher», pp. 351-352.

870 TMS VI.ii.1.15-18, pp. 224-225.

871 Stewart, p. 327, p. 329.

872 Carta de Samuel Romilly a Octavie Guichard Durey de Meinières de 20 de agosto de 1790, en *Memoirs of the Life of Sir Samuel Romilly, Written by Himself*, vol. 1, John Murray, Londres, 1840, p. 404.

873 Véase, por ejemplo, *Times* (Londres), 16 de agosto de 1790, p. 4.

874 *Times* (Londres), 4 de agosto de 1790, p. 2.

875 Véase *Scots Magazine*, vol. 52 (julio de 1790): p. 363.

DENNIS C. RASMUSSEN

EL INFIEL Y EL PROFESOR

DAVID HUME Y ADAM SMITH

LA AMISTAD QUE FORJÓ EL PENSAMIENTO MODERNO

